FARAH ANTUN

Api Pemikiran

IBNU RUSYD

Pertarungan Filsafat yang Membelah Timur dan Barat

JIM & ZAM

Api Pemikiran Ibnu Rusyd

Pertarungan Filsafat yang Membelah Timur dan Barat

Farah Antun

JIM & ZAM

Api Pemikiran Ibnu Rusyd:
Pertarungan Filsafat yang Membelah Timur dan Barat
@Farah Antun
Hak Cipta pada Penulis

Judul Asli : Falsafah Ibn Rusyd
Penulis : Farah Antun
Bahasa : Arab

Alih Bahasa : Udin Juhrodin
Tata Letak : Udin Juhrodin
Desain Sampul : Jim-Zam

ISBN : -

Edisi Terbitan : Agustus 2025
Penerbit : Jim-Zam
Alamat : Perum Griya Sampurna Blok E-136
Desa Sukadana Kecamatan Cimanggung
Kabupaten Sumedang
Provinsi Jawa Barat
Indonesia

Disedekahkan Untuk

Para Pencinta Ilmu dan Pengetahuan

Kata Pengantar

Membaca Kembali Bara dalam Sekam

Api tidak pernah benar-benar padam; ia hanya menunggu hembusan angin yang tepat untuk berkobar kembali. Mungkin tidak ada metafora yang lebih sesuai untuk menggambarkan warisan intelektual Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd, atau yang lebih dikenal di Barat sebagai Averroes. Ia adalah api pemikiran yang menyala terang di senja peradaban Andalusia, sebuah bara yang diabaikan dan coba dipadamkan di dunia Islam selama berabad-abad, sebelum akhirnya menjadi suluh yang memicu kebakaran intelektual di Eropa dan, ironisnya, kembali menyinari dunia Arab di era modern.

Buku yang kini berada di tangan pembaca, *Api Pemikiran Ibnu Rusyd: Pertarungan Filsafat yang Membelah Timur dan Barat*, bukanlah sekadar sebuah biografi akademis. Ini adalah sebuah artefak sejarah, sebuah karya polemis yang lahir dari puncak pergulatan intelektual di awal abad ke-20. Penulisnya, Farah Antun, adalah seorang titan dari gerakan Pencerahan Arab (*al-Nahdhah*), yang melihat dalam kisah hidup, perjuangan, dan warisan Ibnu Rusyd sebuah cermin yang merefleksikan nasib dan tantangan zamannya sendiri.

Untuk memahami signifikansi buku ini, kita harus terlebih dahulu menyelami kedalaman samudera pemikiran dan kehidupan sang filsuf itu sendiri. Siapakah Ibnu Rusyd, sosok yang mampu membelah sejarah pemikiran di dua benua? Dan mengapa kisahnya, yang ditulis seabad lalu oleh seorang jurnalis dan pemikir Kristen Suriah di Mesir, menjadi begitu penting untuk kita baca hari ini?

Sang Filsuf di Persimpangan Zaman—Kehidupan dan Pergulatan Ibnu Rusyd

Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd lahir pada tahun 1126 M di Kordoba, jantung peradaban Al-Andalus (Spanyol Islam). Ia tidak lahir dalam kekosongan. Kordoba pada masa itu adalah salah satu kota termegah di dunia, sebuah pusat kosmopolitan tempat ilmu pengetahuan, seni, dan filsafat berkembang pesat. Ia lahir dari keluarga terpandang yang memiliki tradisi panjang sebagai ahli hukum dan hakim (*qadhi*). Kakeknya, yang juga bernama Abu al-Walid Muhammad, adalah seorang *qadhi al-qudhat* (hakim agung) Kordoba dan seorang ahli hukum Mazhab Maliki yang disegani. Ayahnya pun meniti karier yang sama. Lingkungan ini membentuk Ibnu Rusyd muda menjadi pribadi yang menguasai ilmu-ilmu tradisional Islam—hukum

(*fiqh*), teologi (*kalam*), dan studi Al-Qur'an—sekaligus ilmu-ilmu rasional yang diwarisi dari peradaban Yunani: kedokteran, matematika, astronomi, dan tentu saja, filsafat.

Kariernya menanjak dengan cepat. Di bawah pemerintahan dinasti Almohad (Al-Muwahhidun)—sebuah dinasti Berber yang awalnya puritan namun kemudian menjadi patron besar bagi para filsuf—Ibnu Rusyd diangkat menjadi *qadhi* di Sevilla pada tahun 1169, dan kemudian di Kordoba. Puncak kariernya di pemerintahan tercapai ketika ia menjadi dokter pribadi bagi Khalifah Almohad, Abu Ya'qub Yusuf, dan kemudian putranya, Abu Yusuf Ya'qub al-Mansur. Hubungan dekat dengan khalifah inilah yang membuka pintu bagi proyek filosofisnya yang monumental. Sang Khalifah, yang memiliki minat besar pada filsafat namun mengeluhkan keburaman teks-teks Aristoteles yang ada, meminta Ibnu Rusyd untuk menulis ulasan (syarah) yang dapat memperjelas pemikiran sang maestro Yunani tersebut.

Ini bukan sekadar tugas, melainkan sebuah misi seumur hidup. Ibnu Rusyd melihat dalam filsafat Aristoteles puncak pencapaian akal manusia. Baginya, kebenaran yang dicapai melalui demonstrasi logis (filsafat) tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang diungkapkan melalui wahyu (agama). Jika tampak ada pertentangan, itu karena wahyu sering kali menggunakan bahasa alegoris dan metaforis yang ditujukan untuk massa, sementara filsafat menggunakan bahasa presisi yang hanya dapat dipahami oleh kaum elit intelektual. Misi Ibnu Rusyd adalah memurnikan Aristoteles dari interpretasi neoplatonis yang telah menyelimutinya (seperti yang dilakukan oleh Al-Farabi dan Ibnu Sina) dan menyajikannya dalam bentuknya yang paling rasional dan otentik.

Sang Komentator dan Karya-Karyanya

Selama kurang lebih tiga dekade, Ibnu Rusyd menghasilkan korpus karya yang luar biasa. Ia menulis ulasan untuk hampir semua karya Aristoteles yang tersedia baginya. Karyanya begitu sistematis dan mendalam sehingga di Eropa ia tidak dikenal dengan nama lain selain "Sang Komentator" (*Commentator*). Dante Alighieri, dalam mahakaryanya *Divine Comedy*, menempatkan Ibnu Rusyd di Limbo bersama para filsuf pagan besar lainnya dengan deskripsi "Averroìs, che 'l gran comento feo" ("Averroes, yang membuat Komentar Agung").

Ulasannya terbagi dalam tiga tingkatan:

1. Ulasan Pendek (*Jami'*): Ringkasan atau parafrasa dari ide-ide utama Aristoteles.
2. Ulasan Tengah (*Talkhish*): Penjelasan yang lebih rinci, di mana Ibnu Rusyd lebih banyak memasukkan analisisnya sendiri.
3. Ulasan Panjang (*Tafsir atau Syarh*): Analisis baris demi baris yang sangat mendalam, di mana ia mengutip teks Aristoteles secara ekstensif dan memberikan komentar mendetail.

Selain ulasan-ulasan ini, ia juga menulis karya-karya orisinal yang menjadi medan pertempuran intelektualnya. Di antara yang terpenting adalah:

- *Fasl al-Maqal fima bayna al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal* (Risalah Penentu tentang Hubungan antara Filsafat dan Agama): Dalam risalah ringkas namun padat ini, Ibnu Rusyd mengajukan argumen hukum bahwa mempelajari filsafat tidak hanya diperbolehkan bagi mereka yang mampu, tetapi wajib menurut syariat. Ia membagi masyarakat menjadi tiga tingkatan berdasarkan kapasitas intelektual mereka:

kaum retoris (massa yang memahami melalui kiasan), kaum dialektis (teolog yang berargumen), dan kaum demonstratif (filsuf yang mencapai kepastian logis). Hanya kaum demonstratif yang berhak dan wajib melakukan interpretasi alegoris (ta'wil) terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang tampaknya bertentangan dengan akal. Bagi dua kelompok lainnya, upaya semacam itu akan menjerumuskan mereka ke dalam kekafiran. Ini adalah pembelaannya yang paling kuat untuk kebebasan berpikir bagi kaum elit.

- *Tahafut al-Tahafut* (Kerancuan dari Kerancuan): Ini adalah magnum opusnya dalam polemik filsafat, sebuah sanggahan titik demi titik terhadap karya monumental Imam Al-Ghazali, Tahafut al-Falasifah (Kerancuan Para Filsuf). Jika Al-Ghazali melancarkan serangan dahsyat terhadap para filsuf (terutama Ibnu Sina) atas 20 tesis mereka yang dianggap sesat, Ibnu Rusyd datang sebagai pembela filsafat rasional. Dalam buku ini, ia mempertahankan prinsip-prinsip Aristotelian dengan gigih. Ia membela hukum kausalitas di alam, menyatakan bahwa api membakar bukan karena kehendak Tuhan setiap saat (okasionalisme Al-Ghazali), melainkan karena itu adalah kodratnya yang telah ditetapkan Tuhan. Ia mempertahankan gagasan keabadian alam semesta dan menantang argumen-argumen Al-Ghazali dengan analisis logis yang tajam. Pertarungan antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd ini menjadi simbol abadi dari ketegangan antara iman dan akal, antara teologi dan filsafat, dalam peradaban Islam.

Doktrin-Doktrin Kontroversial

Dari karya-karya inilah muncul doktrin-doktrin yang membuat nama "Averroes" begitu kontroversial di Eropa Latin selama berabad-abad. Beberapa di antaranya adalah:

1. Keabadian Dunia: Mengikuti Aristoteles, Ibnu Rusyd berpendapat bahwa alam semesta ini abadi, tidak diciptakan dari ketiadaan (*creatio ex nihilo*) pada satu titik waktu tertentu. Gerak dan waktu tidak memiliki awal. Hal ini secara langsung menantang doktrin penciptaan dalam agama-agama Abrahamik.
2. Pengetahuan Tuhan: Ibnu Rusyd berargumen bahwa Tuhan, dalam kesempurnaan-Nya, tidak mengetahui hal-hal partikular yang temporal dan berubah-ubah dengan cara manusia. Pengetahuan Tuhan bersifat universal, abadi, dan mencakup segalanya sebagai sebuah sistem. Ia mengetahui spesies, bukan individu yang datang dan pergi. Doktrin ini ditafsirkan oleh para penentangnya sebagai penolakan terhadap *Inayah Ilahi* (pemeliharaan Tuhan) atas setiap individu.
3. Kesatuan Akal (Unity of the Intellect): Ini adalah doktrinnya yang paling terkenal sekaligus paling radikal. Ibnu Rusyd membedakan antara akal individual yang pasif (terikat pada tubuh dan musnah bersamanya) dengan Akal Aktif yang bersifat universal, tunggal, dan abadi untuk seluruh umat manusia. Menurut pandangan ini, yang berpikir dalam diri kita bukanlah jiwa individual yang unik, melainkan partisipasi kita dalam Akal universal yang satu ini. Implikasinya sangat mengguncang: tidak ada keabadian jiwa personal atau individual. Yang abadi adalah akal kemanusiaan sebagai sebuah spesies. Doktrin ini menghancurkan fondasi eskatologi personal (pahala dan siksa individu di akhirat) yang menjadi inti ajaran Kristen dan Islam.

Kejatuhan dan Pengasingan

Meskipun menikmati perlindungan khalifah untuk waktu yang lama, angin politik akhirnya berbalik melawannya. Menjelang akhir hidupnya, Khalifah al-Mansur, di bawah tekanan dari para ulama konservatif di Andalusia dan kebutuhan untuk menggalang dukungan publik dalam jihad melawan kerajaan-kerajaan Kristen, berbalik melawan para filsuf. Ibnu Rusyd, sebagai simbol utama rasionalisme, menjadi target utama.

Pada tahun 1195, ia diadili atas tuduhan bid'ah. Karya-karya filsafatnya diperintahkan untuk dibakar, kecuali yang dianggap "bermanfaat" seperti kedokteran dan matematika. Ia sendiri dihina di depan publik dan diasingkan ke Lucena, sebuah kota kecil yang dihuni oleh komunitas Yahudi. Ini adalah momen tragis di mana salah satu pemikir terbesar dalam sejarah Islam dipermalukan oleh kekuatan politik dan dogmatisme agama.

Meskipun ia dipanggil kembali ke Marrakesh sesaat sebelum kematiannya, era keemasan filsafat di Al-Andalus telah berakhir. Ibnu Rusyd wafat pada tahun 1198 di Marrakesh. Ada sebuah riwayat simbolis yang sering dikutip: ketika jenazahnya dibawa kembali ke Kordoba untuk dimakamkan, peti matinya diikat di satu sisi seekor keledai, sementara di sisi lain diikat tumpukan buku-bukunya sebagai penyeimbang. Seorang sufi yang melihatnya berkomentar, "Di satu sisi sang imam, di sisi lain karya-karyanya. Tapi kapankah sang imam dan karya-karyanya akan bertemu?"

Warisan Ibnu Rusyd menjadi sebuah paradoks yang luar biasa. Di dunia Islam, pengaruhnya meredup dengan cepat. Pemikirannya dianggap terlalu radikal dan asing. Ia lebih sering dikutip untuk disanggah daripada dipelajari. Namun, di seberang Pyrenees, di Eropa, benih-benih pemikirannya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Latin oleh para sarjana Yahudi seperti Michael Scot dan Hermannus Alemannus, mulai tumbuh dan berkembang biak. Ia menjadi sumber utama pengetahuan tentang Aristoteles bagi universitas-universitas yang baru lahir di Paris, Bologna, dan Padua. Pemikirannya memicu gerakan yang dikenal sebagai "Averroisme Latin," sebuah aliran filsafat radikal yang mengguncang fondasi teologi Kristen dan memicu perdebatan sengit selama lebih dari tiga abad, memaksa para pemikir seperti Albertus Magnus dan Thomas Aquinas untuk bergulat dengannya dan, dalam prosesnya, melahirkan sintesis besar Skolastisisme.

Ibnu Rusyd adalah seorang pria yang hidup di persimpangan jalan: antara dunia Islam dan Kristen, antara Kordoba dan Paris, antara Al-Qur'an dan Aristoteles, antara iman dan akal. Ia adalah sosok tragis yang diabaikan oleh peradabannya sendiri, namun menjadi katalisator bagi pencerahan di peradaban lain. Dan inilah panggung besar tempat Farah Antun menempatkan dramanya.

Mengapa Buku Ini Penting—Suara dari Pencerahan Arab

Membaca *Api Pemikiran Ibnu Rusyd* karya Farah Antun tanpa memahami konteks penulis dan zamannya adalah seperti membaca naskah drama tanpa mengetahui panggung tempat ia dipentaskan. Buku ini, yang pertama kali terbit secara berseri dalam jurnal *Al-Jami'ah* pada tahun 1903, jauh lebih dari sekadar pengantar filsafat. Ia adalah sebuah intervensi budaya, sebuah manifesto politik, dan sebuah teriakan lantang dari jantung gerakan Pencerahan Arab (*al-Nahdhah*) di awal abad ke-20.

Farah Antun dan Era al-Nahdhah

Farah Antun (1874–1922) adalah seorang jurnalis, novelis, dan pemikir sekuler terkemuka. Ia adalah seorang Kristen Suriah yang hijrah ke Mesir, pusat intelektual dunia Arab saat itu. Zamannya adalah zaman pergolakan dahsyat. Kekaisaran Ottoman sedang runtuh, kolonialisme Eropa merajalela, dan dunia Arab sedang berjuang untuk mendefinisikan identitasnya di era modern. Para pemikir *Nahdhah* dihadapkan pada pertanyaan-pertanyaan fundamental: Apa penyebab kemunduran kita? Bagaimana kita bisa mengejar ketertinggalan dari Barat yang maju secara ilmiah dan teknologi? Apa peran agama dalam negara modern? Apakah tradisi adalah belenggu atau sumber kekuatan?

Dalam iklim inilah Farah Antun memilih Ibnu Rusyd sebagai pahlawannya. Baginya, dan bagi banyak pemikir sekuler lainnya, kisah Ibnu Rusyd bukanlah sekadar catatan kaki sejarah. Ia adalah sebuah alegori yang kuat untuk masa kini. Ibnu Rusyd adalah bukti bahwa dunia Arab pernah memiliki tradisi rasionalisme yang agung. Ia adalah simbol dari potensi intelektual yang dihancurkan oleh tirani politik dan dogmatisme agama. Pengasingan Ibnu Rusyd dan pembakaran buku-bukunya di abad ke-12 bergema keras dengan penindasan kebebasan berpikir yang dirasakan oleh para reformis di abad ke-20. Dengan mengangkat kembali Ibnu Rusyd, Antun seolah berkata, "Lihat, kita pernah berada di puncak, kita pernah menjadi guru bagi Eropa. Kemunduran kita dimulai ketika kita membungkam para filsuf kita."

Sebuah Buku yang Memicu Perdebatan Besar

Pentingnya buku ini dilipatgandakan oleh fakta bahwa ia menjadi pemicu salah satu perdebatan paling terkenal dalam sejarah pemikiran Arab modern. Setelah penerbitannya, buku ini ditanggapi dengan keras oleh Syekh Muhammad Abduh, Mufti Agung Mesir dan tokoh sentral dalam gerakan reformasi Islam (Islah). Perdebatan antara Antun dan Abduh, yang berlangsung di halaman-halaman jurnal *Al-Manar* dan *Al-Jami'ah*, menjadi arena pertarungan dua visi tentang masa depan dunia Arab.

- Visi Farah Antun: Antun menggunakan Ibnu Rusyd untuk memperjuangkan visi sekuler. Ia berargumen bahwa sejarah membuktikan adanya konflik inheren antara otoritas agama (yang diwakili oleh para teolog yang mengutuk Ibnu Rusyd) dan kebebasan berpikir (yang diwakili oleh sang filsuf). Baginya, satu-satunya jalan menuju kemajuan adalah dengan memisahkan agama dari negara dan ilmu pengetahuan, meniru model Eropa. Ia menekankan toleransi universal, mengklaim bahwa filsafat Ibnu Rusyd mengajarkan bahwa semua agama pada dasarnya setara sebagai jalan menuju kebajikan, sebuah gagasan yang tentu saja sangat radikal.
- Visi Muhammad Abduh: Abduh, di sisi lain, menolak keras pemisahan ini. Ia berargumen bahwa Islam, jika dipahami dengan benar, adalah agama yang sepenuhnya rasional. Kemunduran umat Islam bukan disebabkan oleh Islam itu sendiri, tetapi oleh taklid buta, kebodohan, dan penyimpangan dari ajaran aslinya. Ia mengkritik Antun (sebagai seorang Kristen) karena dianggap tidak kompeten untuk menafsirkan filsafat dan teologi Islam. Bagi Abduh, solusi bukanlah menyingkirkan agama, melainkan mereformasi pemahaman agama agar selaras dengan tuntutan zaman modern.

Buku ini, oleh karena itu, adalah dokumen utama dari pihak Farah Antun dalam debat monumental ini. Setiap halaman adalah argumennya, setiap bab adalah bukti yang ia ajukan untuk mendukung tesisnya.

Keistimewaan Buku Ini sebagai Sebuah Karya Sastra dan Sejarah

Lalu, mengapa kita harus membaca versi Antun, bukan puluhan karya akademis modern lainnya tentang Ibnu Rusyd? Jawabannya terletak pada pendekatan dan semangatnya.

1. **Narasi sebagai Pertarungan:** Farah Antun tidak menulis sejarah sebagai kronologi yang kering. Ia menulisnya sebagai sebuah drama epik, sebuah "pertarungan" (*pertarungan*) ide. Judul yang kami pilih, *Api Pemikiran Ibnu Rusyd*, menangkap semangat ini. Antun menyajikan tokoh-tokohnya—Ibnu Rusyd, Al-Ghazali, Thomas Aquinas, para Paus, para Kaisar—sebagai protagonis dan antagonis dalam sebuah perang intelektual yang menentukan nasib peradaban. Ia menggunakan bahasa yang bersemangat, retoris, dan terkadang puitis untuk menarik pembaca ke dalam pusaran konflik. Ini adalah sejarah yang membuat jantung berdebar.
2. **Fokus pada Perjalanan Ide:** Keunggulan utama buku ini adalah pelacakannya yang cermat terhadap *perjalanan* ide-ide Ibnu Rusyd. Antun tidak hanya berhenti pada kematian sang filsuf. Ia justru memulai babak terpentingnya di sana. Ia membawa kita mengikuti jejak terjemahan-terjemahan Ibrani dan Latin, memasuki ruang-ruang debat di Universitas Paris dan Padua, menyaksikan bagaimana "Averroisme" menjadi momok sekaligus inspirasi bagi Skolastisisme Kristen. Ia menunjukkan dengan detail bagaimana filsafat yang "mati" di Andalusia, hidup kembali dengan dahsyat di Eropa. Dengan melakukan ini, Antun menyoroti ironi sejarah yang paling tajam dan membangun jembatan intelektual antara Timur dan Barat.
3. **Sebuah Seruan untuk Zaman Kini:** Meskipun ditulis seabad yang lalu, buku ini terasa sangat relevan hari ini. Di tengah dunia yang masih bergulat dengan ekstremisme, dogmatisme, dan ketegangan antara iman dan nalar, kisah Ibnu Rusyd versi Antun adalah sebuah pengingat yang kuat.
    - **Tentang Kebebasan Berpikir:** Ini adalah ode untuk keberanian intelektual. Ia mengingatkan kita bahwa ide-ide besar sering kali lahir dalam perlawanan dan bahwa kemajuan masyarakat bergantung pada kemampuannya untuk melindungi para pemikirnya yang paling kritis, bahkan yang paling tidak nyaman sekalipun.
    - **Tentang Dialog Antarperadaban:** Buku ini adalah penangkal yang kuat bagi narasi "benturan peradaban." Ia melukiskan gambaran dunia di mana pengetahuan mengalir melintasi batas-batas agama dan budaya. Ia menceritakan kisah Eropa yang belajar dari dunia Islam, sebuah fakta sejarah yang sering kali dilupakan. Ini adalah kisah tentang keterhubungan, bukan keterasingan.
    - **Tentang Toleransi Sejati:** Melalui interpretasinya terhadap Ibnu Rusyd, Antun memperjuangkan sebuah visi toleransi yang radikal—kemampuan untuk melihat kebenaran dalam berbagai jalan. Meskipun interpretasinya bisa diperdebatkan, seruannya untuk melampaui sektarianisme demi kemanusiaan universal tetap bergema hingga kini.

Akhirul Kalam

Membaca *Api Pemikiran Ibnu Rusyd* adalah sebuah perjalanan intelektual yang melintasi tiga zaman: zaman keemasan Andalusia di abad ke-12, zaman Skolastik Eropa di Abad Pertengahan, dan zaman Pencerahan Arab di awal abad ke-20. Pembaca tidak hanya akan mengenal Ibnu Rusyd sang filsuf, tetapi juga Farah Antun sang pejuang gagasan. Buku ini adalah undangan untuk merenungkan pertanyaan-pertanyaan abadi: Apa hubungan antara kebenaran wahyu dan kebenaran akal? Sejauh mana masyarakat harus memberikan ruang bagi pemikiran bebas? Dan bagaimana kita dapat belajar dari masa lalu untuk membangun masa depan yang lebih tercerahkan dan toleran? Bara api pemikiran Ibnu Rusyd, yang dengan cemerlang dinyalakan kembali oleh Farah Antun, kini ada di tangan Anda. Semoga ia tidak hanya memberikan cahaya pengetahuan, tetapi juga menyulut api keberanian untuk berpikir secara kritis dan merdeka.

Daftar Isi

Pengantar v
Daftar Isi xiii
Filsafat Ibnu Rusyd 1
Penjelasan Paragraf-Paragraf Sebelumnya 7
Filsafat Rusydian di Kalangan Yahudi 31
Filsafat Rusydian dan Sejarahnya di Eropa 35
Penyebar Filsafat Rusydian di Eropa dan Para Penentangnya 37
Santo Thomas 39
Para Rahib Fransiskan 43
Kemenangan Filsafat Rusydian 47
Filsafat Yunani 51
Filsafat Modern 53
Indeks 57

Filsafat Ibnu Rusyd

(Kajian atas Pandangan dan Ajaran-ajaran Utamanya, serta Penjelasan Mazhabnya yang Berlandaskan pada Mazhab Aristoteles)

Sebelum mendalami filsafat Ibnu Rusyd untuk menguraikan prinsip dan kaidahnya secara memadai dan mencukupi, kami memandang perlu untuk menyajikan di sini ringkasan singkat yang telah kami terbitkan di *Al-Jami'ah* mengenai filsafatnya, yang menjadi sebab sanggahan dari sang Profesor (*al-ustadz*). Setelah selesai menyajikannya di sini, kami akan kembali menguraikan setiap paragrafnya secara terperinci untuk menjelaskannya dengan sejelas-jelasnya sehingga tidak ada lagi ruang untuk keraguan, insya Allah. Dengan demikian, kami akan telah menjelaskan filsafat sang filsuf secara mendalam. Berikut adalah teks ringkasan tersebut sesuai urutannya di *Al-Jami'ah*.

Paragraf (1) Filsafat Para Mutakallimin

Sebelum menjelaskan[1] filsafat Ibnu Rusyd, kami akan membahas pandangan-pandangan para *mutakallimin* "yang menentangnya", karena dalam perbandingan ini terdapat faedah yang sempurna.

> "Sesungguhnya para *mutakallimin*—yakni para teolog—dalam agama Islam (mereka adalah yang membela Islam berdasarkan syariatnya) telah merumuskan sebuah filsafat khusus bagi mereka. Mungkin tidak tepat untuk menyebut ajaran mereka sebagai filsafat, karena ia merupakan pembahasan-pembahasan keagamaan murni. Akan tetapi, segala sesuatu yang di dalamnya terdapat pembahasan mengenai Sang Pencipta *'Azza wa Jalla*, alam gaib, dan metafisika, maka itu adalah filsafat. Sebagaimana diketahui, kata "filsafat" berasal dari bahasa Yunani dan merupakan turunan dari dua kata: (*philos*) yang berarti (cinta) dan (*sophia*) yang berarti (kebijaksanaan). Maka, arti filsafat adalah (cinta kebijaksanaan). Adakah sesuatu di alam pemikiran—yang merupakan alam termulia—yang lebih pantas disebut kebijaksanaan selain dari pembahasan tentang asal-usul dan sumber tertinggi dari kebijaksanaan itu sendiri?"

Filsafat para *mutakallimin* ini dibangun di atas dua hal: Pertama, *huduts* (penciptaan) materi di alam semesta, yakni keberadaannya melalui ciptaan Sang Pencipta. Kedua, adanya Pencipta yang memiliki kehendak mutlak atas alam semesta, terpisah darinya,

1 Lihat *Al-Jami'ah*, Tahun ke-3, Jilid 8, Halaman 523.

dan mengaturnya. Karena Sang Pencipta memiliki kehendak mutlak atas ciptaan-Nya, maka janganlah bertanya tentang sebab jika sesuatu terjadi di alam semesta; karena Sang Pencipta itu sendiri adalah sebabnya dan tidak ada sebab selain Dia. Oleh karena itu, tidaklah niscaya ada keterkaitan dan hubungan antarperistiwa di alam semesta, di mana sebagian peristiwa menghasilkan sebagian yang lain; karena peristiwa-peristiwa ini dapat terjadi semata-mata atas perintah Sang Pencipta. Adalah mungkin bagi alam untuk berada dalam wujud selain dari wujudnya saat ini, berdasarkan kuasa Sang Pencipta ini.

Paragraf (2) Pandangan Ibnu Rusyd tentang Materi dan Penciptaan Alam

Adapun filsafat Ibnu Rusyd, ia bertentangan dengan filsafat yang telah disebutkan sebelumnya. Berikut adalah ringkasannya.

> "Sesungguhnya, permasalahan terbesar yang menyibukkan pemikiran sang bijak dari Kordoba adalah masalah asal-usul segala yang ada (*al-ka'inat*). Dalam hal ini, ia sependapat dengan Aristoteles. Ia mengatakan: Sesungguhnya setiap tindakan yang menghasilkan penciptaan sesuatu tidak lain adalah sebuah gerak. Gerak meniscayakan sesuatu untuk digerakkan dan di dalam sesuatu itulah proses penciptaan terjadi melaluinya. Sesuatu ini, dalam pandangannya, adalah materi primordial yang darinya segala sesuatu dibuat. Namun, apakah materi ini? Ia adalah sesuatu yang dapat menerima bentuk, tidak terbatas, tidak bernama, dan tidak dapat disifati. "Bahkan, ia adalah semacam asumsi yang niscaya dan tak terhindarkan". Berdasarkan hal ini, setiap benda bersifat abadi karena materinya, artinya ia tidak akan pernah sirna, karena materinya tidak akan pernah sirna. Segala sesuatu yang dapat beralih dari potensi menjadi aktual niscaya akan mengalami peralihan ini, jika tidak, akan terjadi kehampaan dan stagnasi di alam semesta. Oleh karena itu, gerak di alam semesta bersifat kontinu. Tanpa gerak yang kontinu ini, tidak akan terjadi perubahan-perubahan beruntun yang niscaya bagi penciptaan alam, bahkan tidak akan ada sesuatu pun yang terjadi. Berdasarkan hal ini, Penggerak Pertama yang merupakan sumber kekuatan dan tindakan "yakni Sang Pencipta *Subhanahu wa Ta'ala*" adalah tidak bebas memilih dalam tindakan-Nya."

Paragraf (3) Keterhubungan Alam Semesta dengan Sang Pencipta

Ini berkaitan dengan penciptaan alam, sebuah mazhab yang sangat dekat dengan mazhab kaum materialis sebagaimana Anda lihat. Akan tetapi, bagaimana Penggerak Pertama menguasai alam semesta dan mengaturnya?

Ibnu Rusyd memiliki sebuah perumpamaan mengenai hal itu yang menunjukkan hakikat mazhabnya dalam persoalan krusial ini. Ia menyamakan pemerintahan alam semesta, yakni pengaturannya, dengan pemerintahan sebuah kota. Sebagaimana semua urusan kota menyebar namun mengarah pada satu titik, yaitu titik penguasa umum di dalamnya, sehingga penguasa ini menjadi sumber bagi semua urusan pemerintahan, meskipun ia tidak campur tangan dalam setiap urusan tersebut. Demikian pula Sang Pencipta di alam semesta; Dia adalah titik pusat lingkarannya dan sumber kekuatan-

kekuatan yang mengaturnya, meskipun Dia tidak terlibat secara langsung dalam setiap bagian dari kekuatan-kekuatan ini. Berdasarkan hal tersebut, tidak ada «persatuan» secara langsung antara alam semesta dengan Sang Pencipta. Persatuan ini hanya terjadi pada Akal Pertama semata. Akal Pertama ini adalah sumber yang darinya terpancar kekuatan bagi planet-planet. Oleh karena itu, langit dalam pandangan filsuf dari Kordoba adalah sebuah alam yang hidup, bahkan makhluk hidup yang paling mulia. Dalam pandangannya, ia tersusun dari beberapa lingkaran yang ia anggap sebagai organ-organ utama kehidupan. Bintang-bintang dan planet-planet berputar di dalam lingkaran-lingkaran ini. Adapun Akal Pertama, yang menjadi sumber kekuatan dan kehidupannya, berada di jantung lingkaran-lingkaran ini. Setiap lingkaran memiliki akal, yakni kekuatan yang dengannya ia mengetahui jalannya, sebagaimana manusia memiliki akal yang dengannya ia mengetahui jalannya. Akal-akal yang banyak ini, yang saling terhubung dan berurutan serta saling menentukan satu sama lain, tidak lain adalah sebuah rantai sumber kekuatan yang menghasilkan gerak dari lapisan pertama di langit hingga ke bumi kita ini. Akal-akal ini mengetahui dirinya sendiri dan apa yang terjadi di lingkaran-lingkaran yang lebih rendah yang jauh darinya. Berdasarkan hal itu, Akal Pertama, yang merupakan sumber dari semua gerakan ini, memiliki pengetahuan tentang segala sesuatu yang terjadi di alam semesta.

Paragraf (4) Persatuan (Al-Ittishal)

Jika ditanyakan, apa hubungan manusia dengan Sang Pencipta? Jawaban atas hal itu juga diambil oleh Ibnu Rusyd dari Aristoteles, dari bab ketiga kitabnya Tentang Jiwa. Ringkasannya adalah bahwa di alam semesta terdapat akal aktif dan akal pasif. Akal aktif adalah akal universal yang independen dari jasad manusia dan tidak dapat bercampur dengan materi. Adapun akal pasif, ia adalah akal partikular yang dapat musnah dan sirna seperti kekuatan-kekuatan jiwa lainnya. Ilmu dan pengetahuan hanya dapat terwujud melalui persatuan kedua akal ini. Hal itu karena akal pasif senantiasa cenderung untuk bersatu dengan akal aktif, sebagaimana kekuatan meniscayakan adanya materi untuk dipengaruhinya, dan materi meniscayakan adanya bentuk untuk mewujudkannya. Dan simpulan pertama yang muncul dari penyatuan ini disebut Akal Perolehan (*al-'aql al-muktasab*). Akan tetapi, jiwa manusia terkadang dapat bersatu dengan Akal Universal secara lebih erat, dan penyatuan ini merupakan perpaduan yang sesungguhnya dengan Akal Azali yang Abadi. Penyatuan ini tidak terjadi melalui Akal Perolehan yang telah disebutkan sebelumnya, karena fungsi Akal Perolehan hanyalah mengantarkannya ke gerbang suci Sang Pencipta yang Azali tanpa meleburkannya dengan-Nya. Adapun peleburan dan persatuannya dengan-Nya, hal itu adalah sesuatu yang hanya dapat dicapai melalui jalan "ilmu pengetahuan". Maka, ilmu pengetahuan adalah sebab "persatuan" antara Pencipta dan makhluk. Tidak ada jalan lain selain jalan ini. Kapan manusia bersatu dengan Tuhan? Ia bersatu dengan-Nya dengan cara mengabdikan diri pada studi, riset, dan penelitian, serta menembus dengan pandangannya tabir-tabir rahasia yang menyelimuti alam semesta. Karena ketika ia berhasil menembus tabir ini dan memahami hakikat segala sesuatu, ia akan mendapati dirinya berhadapan langsung dengan Kebenaran Abadi.

Adapun kaum sufi, mereka mengatakan bahwa "persatuan" terjadi melalui salat, kontemplasi, dan penyerahan diri, dan ilmu pengetahuan tidaklah esensial untuk itu.

Berdasarkan hal tersebut, filsafat sang penulis biografi ini merupakan sebuah mazhab materialistis yang berlandaskan pada ilmu pengetahuan. Alam semesta, dalam pandangannya, sebagaimana telah Anda baca, diciptakan oleh kekuatan prinsip-prinsip abadi yang independen, yang satu sama lain saling menentukan, dan semuanya terikat secara samar dengan suatu kekuatan tertinggi. Di antara prinsip-prinsip ini, ada sesuatu yang menguasai alam dan menempatkan akal di dalamnya; ia adalah akal kemanusiaan. Sesuatu yang ia sebut sebagai akal ini—juga—adalah akal yang tetap dan tidak berubah, artinya ia tidak maju dan tidak mundur, tidak bertambah dan tidak berkurang. Manusia berpartisipasi di dalamnya dan mengambil darinya dalam kadar yang berbeda-beda. Tentu saja, siapa di antara mereka yang paling banyak mengambil darinya, maka dialah yang paling dekat dengan kesempurnaan dan kebahagiaan.

Paragraf (5) Kekekalan

Akan tetapi, apakah jiwa manusia kekal atau tidak dalam mazhab ini? Dan apakah Ibnu Rusyd meyakini adanya kehidupan kedua?

Mungkin Ibnu Rusyd memiliki dua jawaban atas masalah krusial ini, yang kini menjadi salah satu pilar besar kemanusiaan. Sesungguhnya, selama kami menelaah beberapa karyanya sebelum mulai menerjemahkannya, kami menemukan di beberapa bagian, perkataan yang menunjukkan dengan sangat jelas keyakinannya pada kehidupan kedua, bahkan pada hukuman dan pahala. Kami pun sangat heran mengapa orang-orang mengafirkan seorang yang memiliki pandangan seperti ini. Akan tetapi, ketika kami sampai pada mazhab filosofisnya dan melihat bagaimana ia mengikuti Aristoteles dalam hal keyakinannya mengenai jiwa dan penciptaan alam, persoalannya pun berubah. Hal itu karena Ibnu Rusyd di sana menulis sebagai seorang mukmin yang tunduk pada tradisi nenek moyangnya; ia menulis dengan hatinya, bukan dengan akalnya. Adapun ketika ia membahas dengan akal tentang sumber akal dan sebab dari segala sebab, ia menulis sebagai seorang filsuf yang memasuki gua kebenaran yang terhijab dengan keberanian seekor singa tanpa rasa gentar. Oleh karena itu, kami mengatakan bahwa mungkin ia memiliki dua jawaban dalam hal ini:

> Adapun jawaban pertama terkait hukuman dan pahala, itu adalah pandangan yang masyhur, hanya saja Ibnu Rusyd menambahkan keharusan adanya takwil. Adapun jawaban keduanya, yakni jawaban filosofis yang ia cari dengan akal semata, berikut adalah ringkasannya:
>
> Ia berkata: "Sesungguhnya Akal Aktif Universal yang telah disebutkan sebelumnya, di antara sifat-sifatnya adalah independen, terpisah dari materi, dan tidak dapat musnah atau sirna. Sedangkan akal khusus yang pasif, di antara sifat-sifatnya adalah sirna bersama dengan jasad manusia. Berdasarkan hal ini, Akal Universal yang Aktif adalah kekal, dan akal pasif adalah fana. Akan tetapi, apakah Akal Aktif Universal yang kekal dalam pandangan Ibnu Rusyd itu? Akal yang kekal ini adalah akal yang dimiliki bersama oleh seluruh umat manusia. Maka, kemanusiaanlah yang kekal, bukan yang lainnya. Berdasarkan hal itu, tidak ada kehidupan individual setelah kematian, dan tidak ada pula apa yang dikatakan oleh orang awam tentang kehidupan kedua."

Paragraf (6) Filsafat Moralnya

Adapun filsafat moral, ia hanya menempati ruang kecil dalam mazhab filsuf ini dibandingkan dengan filsafat materialistisnya. Dalam filsafat moral itu, ia mencurahkan perhatiannya untuk membantah mazhab "para *mutakallimin*" yang mengatakan: bahwa kebaikan ada di tangan Tuhan, dan Dia memberikannya kepada manusia kapan pun Dia kehendaki, bagaimana pun Dia kehendaki, dan dalam kadar yang Dia kehendaki, tanpa sebab atau alasan, melainkan karena kehendak-Nya menuntut demikian. Menurut pandangan Ibnu Rusyd, prinsip ini meruntuhkan semua prinsip keadilan dan kebenaran; karena hal itu menjadikan tatanan dunia menjadi anarkis, di mana orang bijak yang berbudi luhur bisa saja sengsara, sementara orang jahat yang tercela bisa saja bahagia.

Adapun mengenai kebebasan manusia, ia mengambil jalan tengah. Ia mengatakan bahwa manusia tidak sepenuhnya bebas dan tidak pula sepenuhnya terikat. Hal itu jika ia dilihat dari sisi dirinya dan batinnya, maka ia adalah bebas mutlak, karena jiwanya memiliki kebebasan mutlak di dalam tubuhnya. Akan tetapi, jika ia dilihat dari sisi peristiwa-peristiwa eksternal dalam kehidupan, maka ia terikat olehnya karena pengaruh peristiwa-peristiwa itu terhadap perbuatannya.

Penjelasan Paragraf Sebelumnya

(Untuk memperjelas maknanya, dan dengan demikian filsafat Ibnu Rusyd akan tersingkap dengan sangat jelas)

Itulah yang kami terbitkan di *Al-Jami'ah* tentang Ibnu Rusyd. Sekarang, inilah penjelasannya.

Paragraf (1) Filsafat Para Mutakallimin

Seluruh filsuf dan ilmuwan, sejak awal kemunculan filsafat dan ilmu pengetahuan hingga hari ini, pandangan mereka tentang Pencipta dan ciptaan terbagi ke dalam dua pendapat: Pertama, "adanya Pencipta yang bebas berkehendak dalam perbuatan-Nya, yang memberi dan menahan kapan pun Dia kehendaki. Dia memiliki *Inayah Ilahi* yang mengatur alam semesta. Dia adalah sebab dari kekuatan-kekuatan alam, artinya kekuatan-kekuatan ini ada di dalam-Nya, bukan di dalam alam itu sendiri. Dan adanya jiwa manusia yang substansinya kekal dan tidak akan musnah."

Pendapat kedua, "bahwa materi itu azali, artinya tidak memiliki awal. Terbentuknya alam semesta berasal dari perubahan partikel-partikel materi ini dengan kekuatannya sendiri, suatu perubahan yang membawanya dari satu keadaan ke keadaan yang lebih tinggi. Hal ini meniscayakan adanya kodrat yang tetap, hukum-hukum, keniscayaan wujud, dan akal yang menjadi landasan hukum-hukum tersebut, serta kefanaan manusia di dalam keseluruhan (alam) yang menjadi asalnya, disertai dengan keyakinan akan adanya Pencipta, namun sebuah keyakinan yang samar." Inilah dua kubu yang telah dan senantiasa mempertentangkan ilmu pengetahuan dan agama.

Tidak perlu diragukan lagi bahwa para penganut semua agama, bahkan agama-agama pagan sekalipun, berada di kubu pertama, karena setiap lembar dari kitab-kitab mereka menunjukkan prinsip-prinsip tersebut. Sebagaimana tidak perlu diragukan pula bahwa filsafat Aristoteles termasuk dalam kubu kedua, karena setiap lembar dari kitab-kitabnya menunjukkan hal itu. Para filsuf Arab seperti Ibnu Sina, al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Rusyd pun mengikutinya, sehingga mereka tergolong dalam kubu kedua.

Setelah penjelasan ini, kami rasa tidak akan ada yang menyalahkan *Al-Jami'ah* karena menempatkan para *mutakallimin* (baik dari kalangan Muslim maupun Kristen) di kubu pertama. Kami yakin bahwa para ulama dari kedua mazhab, "Islam dan Kristen", tidak melihat hal tersebut sebagai sesuatu yang menyinggung mereka, selama mereka

berupaya untuk tetap berpegang pada prinsip-prinsip Islam dan Kristen yang telah mereka terima. Akan tetapi, jika hendak dilakukan upaya rekonsiliasi antara kedua prinsip ini untuk menyelaraskan mazhab *mutakallim* dan teolog dengan mazhab filsuf melalui *takwil* (interpretasi alegoris), maka persoalannya akan menjadi lain. Hal ini karena para pendukung rekonsiliasi akan terpaksa mengabaikan segala sesuatu dalam kitab-kitab suci yang bertentangan dengan mazhab mereka, dan mencari-cari dengan susah payah, atau seperti kata orang awam "mencari dengan lentera dan pelita", segala sesuatu yang sesuai dengannya. Saat itulah terbukalah sebuah pintu yang sangat lebar dan menakutkan. Pintu ini adalah penafsiran kitab-kitab suci dan ayat-ayat sesuai kehendak penafsir. Ketika seseorang mulai melakukan *takwil*, ia tidak tahu di mana ia akan berakhir. Inilah senjata paling ampuh di tangan para penentang Ibnu Rusyd. Filsuf ini memang mewajibkan *takwil* untuk mendamaikan agama dan filsafat, tetapi mereka (para penentangnya) berkata: "Takwilmu ini mengeluarkan agama dari syariatnya dan menggantinya dengan agama lain yang tidak kami kenal." Argumen mereka semakin diperkuat oleh apa yang mereka baca dalam tulisan-tulisan Imam al-Ghazali yang menyanggah filsafat Yunani, yang justru dibela dan diserukan oleh Ibnu Rusyd. Oleh karena itu, mereka menolak untuk mendamaikan syariat Islam dengan sebuah filsafat yang telah ditolak dan dibantah kebenarannya. Seandainya mereka bangkit hari ini dari kubur abadi mereka dan mendengar tulisan-tulisan orang Eropa yang mencemooh filsafat Aristoteles dan murid-muridnya, niscaya mereka akan tertawa terbahak-bahak dan kembali ke peristirahatan abadi mereka dengan jiwa yang tenang, karena mereka tidak memerangi sebuah kebenaran yang mapan.

Maka, filsafat para *mutakallimin*, sebagaimana yang telah kami sebutkan, dibangun di atas dua kaidah: Pertama, menyucikan Sang Pencipta dari segala batasan. Kedua, menjaga agama dari kerusakan akibat *takwil* dan penyelarasan dengan ilmu pengetahuan, terutama karena ilmu pengetahuan tersebut belum terbukti secara pasti dan tak terbantahkan. Cukuplah sebagai bukti bagi kita apa yang disebutkan oleh sang arif yang esa dan tempat bergantung, Syekh Muhyiddin ibn 'Arabi, dalam sebuah suratnya kepada Imam Fakhruddin al-Razi. Ia berkata: "Sesungguhnya setiap yang ada memiliki sebab, dan sebab itu pun diciptakan (baru) sepertinya. Ia memiliki dua sisi: satu sisi menghadap pada sebabnya, dan satu sisi menghadap pada Penciptanya, yaitu Allah Ta'ala. Semua manusia hanya memandang pada sisi sebab-sebab mereka, begitu pula para hukama dan filsuf serta selain mereka, kecuali para *muhaqqiqin* (para pencapai hakikat) dari kalangan *ahlullah* (orang-orang Allah) seperti para nabi, para wali, dan para malaikat, *'alaihimus shalatu was salam*. Mereka, meskipun mengetahui adanya sebab, tetap memandang dari sisi yang lain kepada Pencipta mereka. Di antara mereka ada yang memandang Tuhannya dari sisi sebabnya, bukan dari sisi dirinya, lalu berkata: "Hatiku memberitahuku dari Tuhanku." Yang lain, yaitu "yang sempurna", berkata: "Tuhanku memberitahuku," karena wujudnya tidak berasal dari selain-Nya, maka hukumnya bagi kita adalah tiada. Artinya, sebab-sebab itu bukanlah sesuatu yang patut disebut, karena keberadaannya berasal dari Allah." Dikutip persis dari Baha'uddin al-'Amili.

Dari sini menjadi jelas bahwa perkataan para *mutakallimin*[2] (dalam Islam dan

2 Yang membuktikan bahwa kami tidak hanya memaksudkan para *mutakallimin* dengan perkataan ini, bahkan kami juga mengarahkannya kepada para teolog dalam terjemahan yang menjadi sumber perselisihan (*Al-Jami'ah*, Jilid 8, Halaman 524, Baris 20), yang teksnya berbunyi: "Para ulama "agama" di masa lalu mengingkari

Kristen) bahwa materi itu baru (yakni tidak azali, artinya diciptakan oleh Sang Pencipta), bahwa Sang Pencipta berkuasa mutlak di alam semesta dan bebas dalam tindakan-Nya, bahwa sebab-sebab itu ada di dalam-Nya bukan di dalam alam, bahwa ketika suatu peristiwa terjadi tidak berarti ia niscaya timbul dari peristiwa sebelumnya karena Allah menciptakan apa yang Dia kehendaki, dan bahwa alam semesta ini bisa saja berada dalam wujud selain wujudnya saat ini—semua perkataan ini sesungguhnya diucapkan untuk mengagungkan Dzat Sang Pencipta, menyucikan-Nya dari segala batasan, dan menjadikan-Nya Mahakuasa di alam semesta. Setiap perkataan yang bertentangan dengan ini niscaya akan condong pada prinsip dan kubu lain yang telah disebutkan di awal pembahasan, yang esensinya adalah membatasi Sang Pencipta dengan hukum-hukum, tatanan, kodrat, dan sunnah-sunnah. Kami tidak yakin semua agamawan dapat menerima pembatasan ini, karena di baliknya terdapat konsekuensi-konsekuensi yang akan menjerumuskan orang yang meyakininya ke jurang yang mengerikan, yang tidak akan kami sebutkan sekarang. Oleh karena itu, kami sangat heran jika ada di antara para agamawan (Kristen maupun Muslim) yang rela membatasi Sang Pencipta dengan pembatasan seperti itu, dan berusaha membuktikan bahwa para *mutakallimin* tidak mengingkari adanya sebab-musabab, padahal mereka justru bangga dengan pengingkaran tersebut dan melihatnya sebagai "kesempurnaan", sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya dalam perkataan sang arif billah Muhyiddin ibn 'Arabi.

Berdasarkan hal tersebut, pembahasan kami mengenai kebaruan materi, kebebasan Sang Pencipta, dan keberadaan sebab-sebab hanya pada-Nya tidak hanya terbatas pada ulama-ulama Islam, tetapi mencakup semua agamawan, karena mereka semua meyakini keyakinan tersebut—meskipun dalam tingkatan yang berbeda-beda. Karena kami akan kembali ke topik ini dalam sanggahan pertama terhadap artikel pertama sang Profesor di bab ketiga, maka kami akan beralih darinya ke paragraf kedua, dengan keyakinan bahwa kami telah menjelaskan poin ini dalam paragraf ini dengan penjelasan yang menghilangkan keraguan di dalamnya.

Paragraf (2) Materi dan Penciptaan Alam

Setiap orang yang telah menelaah sebagian dari karya-karya filsafat Ibnu Rusyd atau memahami apa yang ditulis oleh para filsuf tentangnya, mengetahui bahwa filsafatnya dibangun di atas dua pilar: Pertama, keyakinannya tentang keqadiman materi, yakni keazaliannya. Kedua, persoalan tentang akal-akal dan kesatuannya.

Adapun pilar pertama, yaitu (keazalian materi), ia merupakan salah satu persoalan terpenting yang menyita pikiran para pemikir. Oleh karena itu, dalam pertemuan pertamanya dengan Ibnu Rusyd, Amir Yusuf mengajukan pertanyaan kepadanya mengenai hal ini, sebagaimana yang telah kami terbitkan pada halaman (13). Konsekuensi dari keyakinan ini adalah bahwa materi primordial yang menjadi bahan dasar penciptaan alam semesta telah ada dengan sendirinya sejak azali, artinya tanpa permulaan. Jika tidak demikian, maka harus dikatakan bahwa alam semesta diciptakan dari ketiadaan, dan ini adalah pernyataan yang tidak dapat diterima oleh

pandangan ini "yakni adanya hukum-hukum alam yang tetap" dan mengafirkan orang yang meyakininya karena dianggap tidak pantas bagi Sang Pencipta *'Azza wa Jalla*. Adapun hari ini, tidak ada lagi ruang untuk pengingkaran ini setelah adanya penemuan-penemuan ilmiah." Apakah perkataan ini juga akan diingkari dengan niat yang buruk?

ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, Ibnu Rusyd mengasumsikan keberadaan materi ini sebagai sebuah postulat, karena tidak mungkin untuk memberikan bukti atas keberadaannya. Ibnu Sina sebelumnya juga menghadapi masalah yang sama, yaitu ketidakmampuan untuk membuktikan keberadaan materi sebelum penciptaan alam semesta. Namun, ia mengatasinya dengan membagi alam menjadi dua bagian: bagian yang mungkin (*mumkin*) dan bagian yang niscaya (*wajib*). Bagian yang mungkin adalah apa yang keberadaannya dimungkinkan jika diasumsikan keberadaannya, sedangkan bagian yang niscaya adalah apa yang keberadaannya niscaya dengan sendirinya dan tidak ada sesuatu pun yang dapat menghalanginya. Materi alam semesta ditempatkan di dalam bagian yang mungkin. Oleh karena itu, ketika Ibnu Rusyd membangun filsafatnya di atas keazalian materi dan menjelaskan penciptaan melaluinya, para *mutakallimin* yang berdebat dengannya meruntuhkan bangunan argumen itu dengan satu kata, yaitu dengan mengatakan kepadanya bahwa Anda membangun di atas sebuah asumsi, bukan di atas sebuah bukti (dalil). Meskipun demikian, asumsi tersebut adalah sebuah keniscayaan. Puluhan abad telah berlalu sejak masa filsafat Yunani dan Arab, dan para filsuf serta ilmuwan masih mengandalkan asumsi ini, bahkan di era sekarang, untuk menjelaskan penciptaan alam semesta; karena asumsi ini lebih dekat dengan akal daripada pandangan yang mengatakan bahwa alam semesta diciptakan dari ketiadaan.

Ibnu Rusyd membantah para lawannya dalam topik ini dengan mengatakan: "Sesungguhnya, makna lahiriah dari ayat-ayat yang terdapat dalam Al-Qur'an mengenai penciptaan alam mendukung pandangannya. Firman Allah Ta'ala: وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ (*Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah 'Arsy-Nya di atas air)* secara lahiriah menunjukkan adanya suatu wujud sebelum wujud ini, yaitu 'Arsy dan air, serta adanya suatu masa sebelum masa ini, yakni masa yang berkaitan dengan bentuk wujud ini yang merupakan bilangan dari pergerakan falak. Firman Allah Ta'ala: يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ (*pada hari (ketika) bumi diganti dengan bumi yang lain dan (demikian pula) langit*) juga menunjukkan, secara lahiriah, adanya wujud kedua setelah wujud ini. Dan firman Allah Ta'ala: ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ (*Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap*) secara lahiriah menunjukkan bahwa langit diciptakan dari sesuatu." Diringkas dari kitabnya (*Fashl al-Maqal*). Al-Kawakibi, semoga Allah merahmatinya, dalam bukunya (*Thaba'i' al-Istibdad*) yang diterbitkan dua tahun lalu, telah menakwilkan beberapa ayat Al-Qur'an dengan takwil yang sejalan dengan pernyataan para ilmuwan kontemporer tentang penciptaan alam semesta. Penemuan-penemuan ilmiah modern telah menemukan bahwa materi alam semesta adalah eter, dan Al-Qur'an telah menggambarkan permulaan penciptaan dengan berfirman: ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ *(Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap*). Kami katakan, barangkali almarhum al-Kawakibi mengambil penerapan yang indah ini dari Ibnu Rusyd sendiri.

Kini, kita perlu menyebutkan pandangannya tentang asal-usul alam semesta dari materi yang azali itu. Di sini kami akan mengutip apa yang ditulisnya tentang hal itu dalam bab kedua belas dari kitabnya (*Metafisika*). Filsuf Renan mengatakan bahwa pernyataan ini adalah pernyataan terpenting yang digunakan Ibnu Rusyd untuk membantah para *mutakallimin* yang menjadi lawannya dalam topik ini. Berikut adalah ringkasannya:

Dalam penciptaan alam semesta, terdapat dua pandangan yang saling bertentangan, dan di antara keduanya terdapat beberapa pandangan lain. Dua pandangan yang bertentangan tersebut adalah: pendapat sebagian orang bahwa alam semesta muncul melalui pertumbuhan alami, dan pendapat sebagian lainnya bahwa ia diciptakan secara langsung, yakni diadakan dari ketiadaan. Adapun para pendukung pertumbuhan alami, menurut mereka, penciptaan tidak lain adalah proses lahirnya entitas-entitas, di mana sebagian keluar dari sebagian yang lain. Pelaku (Sang Pencipta) dalam pandangan ini tidak memiliki fungsi lain selain memfasilitasi proses kelahiran dan kemunculan ini; maka, Ia hanyalah sebatas penggerak. Adapun para pendukung penciptaan langsung, menurut mereka, Sang Pelaku menciptakan sesuatu dari tiada sesuatu, yakni tanpa memerlukan materi ataupun pertumbuhan. Pandangan ini adalah pandangan para *mutakallimin* dalam agama kita dan juga pandangan kaum Nasrani, khususnya Yohanes dari Filoponus (Yohanes Philoponus), yang meyakini bahwa kekuatan penciptaan dan pengadaan ada pada Sang Pelaku, bukan pada materi. Tersisa pandangan-pandangan yang berada di antara kedua pandangan yang bertentangan ini, yang juga terbatas pada dua pandangan. Pandangan pertama menyatakan bahwa kekuatan pengadaan dan penciptaan ada pada Sang Pelaku, tetapi sesuatu tidak dapat diciptakan kecuali dari sesuatu. Fungsi Sang Pelaku di sini adalah mengadakan bentuk atau rupa (*haiah* atau *shurah*) yang dengannya materi harus diciptakan, dan karena itu mereka menyebut-Nya "Pemberi Bentuk" (*Wahib al-Shurah*)—dan ini adalah mazhab Ibnu Sina. Pandangan kedua menyatakan bahwa Sang Pelaku dalam penciptaan atau Sang Pengada terkadang menyatu dengan materi, dan terkadang terpisah darinya. Yang menyatu dengannya seperti api yang melahirkan api melalui persatuan. Yang terpisah darinya seperti tumbuhan dan hewan. Ini adalah mazhab Themistius dan mungkin juga mazhab Abu Nashr al-Farabi. Masih ada mazhab ketiga, yaitu mazhab Aristoteles. Mazhab ini menyatakan bahwa Sang Pelaku Pengada mengadakan materi dan bentuknya secara bersamaan, yaitu dengan menggerakkannya dengan suatu gerakan yang memfasilitasi keluarnya dari ranah potensi ke ranah wujud. Fungsi Sang Pelaku dalam mazhab ini tidak lain hanyalah sebagai fasilitator bagi keluarnya potensi tersebut dan sebagai agen yang menyatukan antara materi dan bentuk. Maka, setiap penciptaan tidak lain adalah sebuah gerakan yang disebabkan oleh panas. Panas ini, ketika menyebar di air dan tanah, akan melahirkan hewan dan tumbuhan yang lahir tanpa melalui pembuahan.[3] Alam menciptakan ciptaan ini dengan tatanan yang menakjubkan ini, seolah-olah ia didorong oleh suatu akal yang luhur, padahal ia sendiri hampa dari akal tersebut. Kekuatan-kekuatan yang menyempurnakan penciptaan dan pengadaan, yang timbul dari pergerakan matahari dan planet-planet serta pengaruhnya terhadap unsur-unsur, adalah apa yang disebut Plato sebagai "Akal-akal". Menurut pandangan Aristoteles dalam mazhab ini, Sang Pelaku tidak menciptakan bentuk secara langsung; karena jika itu benar, maka benarlah bahwa sesuatu dapat diciptakan dari tiada sesuatu. Yang menyebabkan sebagian filsuf jatuh ke dalam kesalahan ini dan menamakan Sang Pelaku "Pemberi Bentuk" adalah anggapan keliru mereka bahwa bentuk adalah sesuatu yang nyata, bukan sekadar

3 Sebagian kaum terdahulu meyakini kemungkinan apa yang mereka sebut "generasi spontan" (*al-tawallud al-dzati*), yaitu lahirnya hewan dan tumbuhan tanpa pembuahan atau penanaman. Ibnu Thufail termasuk salah satu yang meyakini keyakinan ini. Pandangan ini menyebar luas pada abad yang lalu, tetapi ilmuwan Pasteur telah menyanggahnya secara tuntas.

gambaran. Inilah yang membuat para ulama dari tiga agama yang ada saat ini meyakini bahwa sesuatu dapat diciptakan dari ketiadaan, yakni dari tiada sesuatu. Berdasarkan keyakinan ini, para *mutakallimin* dari mazhab kita (Islam) mengatakan bahwa Sang Pelaku mengadakan entitas-entitas tanpa perantara. Dengan demikian, Ia seolah-olah melakukan satu tindakan pada satu waktu yang mencakup beberapa tindakan yang saling bertentangan dan berlawanan. Namun, mazhab ini mengharuskan bahwa segala sesuatu di alam semesta bergantung pada campur tangan Sang Pencipta. Api tidak membakar dan air tidak mengalir, misalnya, kecuali dengan sebuah ciptaan khusus, dan seterusnya. Lebih dari itu, mereka meyakini bahwa ketika seseorang melempar batu, kekuatan yang digunakannya untuk melempar bukanlah kekuatannya sendiri, melainkan kekuatan Sang Pelaku Universal, yaitu Allah. Dengan demikian, mereka meniadakan aktivitas dan kekuatan manusia.

Namun, inilah sebuah mazhab yang lebih aneh dari yang sebelumnya: sebagaimana Allah mengeluarkan sesuatu dari tiada sesuatu, Ia juga menjadikan sesuatu menjadi tiada sesuatu. Berdasarkan hal ini, peniadaan (*al-i'dam*) adalah salah satu perbuatan Allah, sebagaimana pengadaan (*al-ijad*) adalah salah satu perbuatan-Nya. Maka, kematian adalah salah satu perbuatan Allah. Adapun kami, kami meyakini hal yang sebaliknya. Kami meyakini bahwa peniadaan adalah sebuah proses seperti halnya pengadaan, artinya ia mengikuti sebuah tatanan yang serupa. Yakni, segala sesuatu yang telah ada, secara alamiah telah siap untuk musnah. Maka, Sang Pelaku, baik dalam keadaan pengadaan maupun keadaan kemusnahan, tidak memiliki fungsi lain selain memfasilitasi keluarnya kesiapan itu dari ranah potensi ke ranah aktual. Jadi, sandaran utama dalam kedua keadaan tersebut adalah pada Sang Pelaku dan pada kekuatan yang terpendam dalam materi secara bersamaan. Keduanya tidak boleh dipisahkan. Jika salah satunya ada dan yang lainnya tidak, maka tidak akan terjadi penciptaan dan tidak ada sesuatu pun yang akan terwujud. Demikianlah akhir dari mazhab Ibnu Rusyd tentang penciptaan alam semesta, yang dikutip di sini berdasarkan maknanya, bukan secara harfiah; karena kami meringkasnya dari halaman 108 dan seterusnya dari buku Renan tentang filsafat sang subjek biografi, karena sayangnya kami tidak dapat mengakses teks Arab aslinya. Apakah para *mutakallimin* hari ini akan menerima mazhab ini?

Yang menjadi jelas dari uraian di atas adalah bahwa penciptaan tidak lain adalah sebuah gerakan. Dan setiap gerakan memerlukan gerakan sebelumnya dan gerakan sesudahnya agar proses penciptaan dapat berlangsung. Dan segala sesuatu yang siap untuk ada harus keluar dari ranah potensi dan kesiapan ke ranah aktual, jika tidak, akan terjadi stagnasi dan kehampaan di alam semesta. Karena gerakan adalah penyebab keluarnya potensi ini, maka tanpanya tidak akan ada sesuatu pun yang terjadi di alam. Renan telah memberikan bukti atas kebenaran semua ini (selain dari kutipan yang telah kami Arabkan) dari bab kedelapan kitab Ibnu Rusyd tentang *Fisika*, kutipan 176, 184, 155, dan 157, serta dari bab ketiga, kutipan 47, dan juga bab keempat, kutipan 82.

Paragraf (3) Keterhubungan Alam Semesta dengan Sang Pencipta

Adapun pandangan Ibnu Rusyd mengenai keterhubungan alam semesta dengan Sang Pencipta mencakup dua hal: Pertama, "bahwa langit adalah makhluk hidup yang taat kepada Allah Ta'ala melalui gerak sirkularnya", sebagaimana yang ia katakan dalam

kitabnya (*Tahafut al-Tahafut*). Kedua, "bahwa Allah mengetahui jenis-jenis (*universalia*) segala sesuatu di alam, bukan individu-individu (*partikularia*)-nya". Di bawah kedua hal ini terkandung persoalan kehendak bebas (*ikhtiyar*), yang merupakan salah satu persoalan terpenting dalam filsafat.

Adapun perkataannya bahwa langit adalah makhluk hidup yang taat kepada Allah melalui gerak sirkularnya, penjelasannya telah dikemukakan pada paragraf ketiga. Dari situ tampak bahwa alam semesta ini tidak lain adalah benda-benda langit yang berputar di angkasa dalam orbit-orbit tertentu dengan gerak sirkular. Karena gerak sirkular ini tidak mungkin timbul kecuali dari suatu jiwa yang menggerakkan dan mengedarkannya—jika tidak, gerakannya akan horizontal atau vertikal—maka niscaya ada suatu jiwa penggerak. Namun, apakah jiwa penggerak ini? Apakah ia adalah Allah *Subhanahu wa Ta'ala* sendiri? Tidak. Karena Allah tersucikan dari persatuan dengan alam semesta. Jiwa ini adalah apa yang mereka sebut sebagai Akal Pertama. Maka, Akal Pertama adalah penggerak alam semesta dan hal pertama yang diciptakan Allah di alam. Ibnu Rusyd memberikan bukti untuk hal ini dengan apa yang disebutkan dalam Al-Qur'an, bahwa Ruh adalah makhluk Allah yang pertama. Ia berkata: Ruh ini adalah Akal Pertama, dan dari Akal ini bercabanglah alam-alam. Akal ini terhubung dengannya, memancarkan kekuatan dan gerak kepadanya. Maka, alam semesta terhubung dengan Akal Pertama, bukan dengan Allah. Yang terhubung dengan Allah adalah Akal Pertama, yang mengambil kekuatan dari-Nya. Maka Allah menggenggamnya, dan ia menggenggam alam semesta.

Berdasarkan hal tersebut, Allah tidak memiliki pengetahuan tentang hal-hal partikular yang terjadi di alam, melainkan Ia hanya memiliki pengetahuan tentang hal-hal universalnya, yakni garis besar dan jenis-jenisnya, bukan detail-detailnya. Sebenarnya, Allah mengetahui hal-hal partikular, tetapi Dia mengetahuinya "dengan pengetahuan yang tidak sejenis dengan pengetahuan kita tentangnya", sebagaimana yang ia katakan dalam kitabnya (*Fashl al-Maqal*). Hal itu karena "pengetahuan kita adalah akibat dari objek yang diketahui; ia baru ada dengan adanya objek itu dan berubah dengan perubahannya. Adapun pengetahuan Allah tentang wujud adalah sebaliknya; ia adalah sebab bagi yang diketahui, yaitu wujud itu sendiri. Barangsiapa menyamakan kedua pengetahuan ini, ia telah menjadikan esensi dan sifat-sifat dari hal-hal yang berlawanan menjadi satu, dan itu adalah puncak kebodohan." Demikian kutipan dari (*Fashl al-Maqal*). Maksudnya adalah bahwa sang filsuf tidak meyakini pengetahuan Allah tentang hal-hal partikular sebagaimana yang diyakini oleh semua orang saat ini.

Jika Allah Ta'ala tidak mengetahui hal-hal partikular kecuali dengan pengetahuan yang tidak sejenis dengan pengetahuan kita, maka itu adalah bukti bahwa Dia tidak mengatur alam semesta secara langsung. Peran-Nya dalam hal ini seperti peran seorang penguasa kota; ia adalah sumber tatanan di dalamnya, tetapi ia tidak campur tangan secara langsung dalam setiap urusan di kota itu. Seandainya Allah *Subhanahu wa Ta'ala* mengatur alam semesta secara langsung, yakni mengelola sendiri setiap gerakannya, baik yang partikular maupun yang universal, maka kejahatan di alam semesta akan berasal dari-Nya (*Maha Suci Allah dari hal itu*). Maka, penghormatan dan pengagungan terbesar bagi Allah Ta'ala adalah dengan menganggap *inayah*-Nya (pemeliharaan-Nya) terhadap makhluk sebagai sebuah hukum tetap yang telah ditetapkan untuk mereka. Dalam asumsi ini, setiap kebaikan di alam semesta berasal

dari Allah, karena Dia menghendakinya dan menetapkan sunnah-sunnah alamiah untuknya. Dan setiap kejahatan di alam semesta berasal dari materi yang menyalahi sunnah-sunnah-Nya, atau dari manusia yang durhaka terhadapnya.

Pemikiran terakhir ini adalah inti dari pemikiran Aristoteles.

Paragraf (4) Persatuan (Al-Ittishal)

Topik persatuan (*al-ittishal*), yakni persatuan manusia dengan Sang Pencipta, adalah salah satu persoalan terpenting yang menjadi poros filsafat Ibnu Rusyd dan para *mutakallimin*. Ia terbagi menjadi dua masalah: Masalah pertama, persatuan manusia dengan Akal Aktif melalui jalan pemikiran. Masalah kedua, persatuannya dengan Akal Aktif melalui jalan indra.

Untuk memperjelas kedua masalah ini, kami akan menyebutkan pandangan Munk dan Renan tentang keduanya, yang disarikan dari kitab Ibnu Rusyd (*Metafisika*).

Ibnu Rusyd berkata: Di alam semesta terdapat materi dan akal. "Akal ada dua jenis: jenis Akal Aktif Universal dan jenis akal pasif. Akal Aktif Universal adalah substansi yang terpisah dari manusia, ia tidak dapat musnah dan tidak dapat menyatu dengan materi. Ia adalah matahari yang menjadi sumber bagi semua akal. Akal pasif adalah akal di dalam diri manusia yang berasal dari Akal Aktif Universal yang telah disebutkan sebelumnya. Karena akal pasif berasal dari Akal Aktif, ia senantiasa cenderung untuk "bersatu" dengannya dan bergabung ke dalamnya. Oleh karena itu, jiwa manusia merindukan Sang Pencipta. Akan tetapi, kecenderungan akal pasif (yakni manusia) untuk bersatu dengan Akal Universal saja tidak cukup untuk mewujudkan persatuan ini. Akal pasif tidak dapat bersatu dengan Akal Universal itu hanya dengan kekuatan alamiahnya semata, melainkan ia harus diajarkan jalan menuju persatuan ini. Benar, akal pasif dapat mencapai Akal Universal, dan inilah yang mereka sebut Akal Perolehan atau Akal Mustafad, dan tanpanya manusia tidak akan mampu mengetahui apa pun. Akan tetapi, Akal Perolehan ini tidak lain hanyalah hasil dari kecenderungan akal pasif kepada Akal Universal dan kerinduannya untuk menyatu dengannya. Sesungguhnya, satu-satunya jalan yang dapat ditempuh oleh akal pasif untuk mencapai dan bersatu dengan Akal Universal—yakni mengenalnya dengan sebenar-benarnya—adalah ilmu pengetahuan semata.[4] Melalui ilmu pengetahuan, manusia dapat memahami segala sesuatu dan menjadi arif seperti Sang Pencipta akan segala sesuatu. Maka, jalan untuk bersatu dengan Allah dan jalan menuju kebahagiaan dalam kehidupan ini tidak lain adalah ilmu pengetahuan dan belajar. Tujuan hidup di dunia ini tidak lain adalah untuk mengunggulkan pemikiran dan akal di atas indra, hawa nafsu, dan syahwat. Ketika manusia mampu melakukan hal yang sulit ini, ia telah mencapai kebahagiaan dan surga di bumi ini, apa pun mazhab dan agamanya. Akan tetapi, kebahagiaan ini

4 Ibnu Rusyd berkata dalam kitabnya "Metafisika": Sesungguhnya agama yang khusus bagi para filsuf adalah mempelajari wujud dan segala yang ada. Hal itu karena ibadah yang paling mulia yang dipersembahkan kepada Allah Ta'ala adalah pengetahuan tentang makhluk-makhluk dan ciptaan-Nya, karena hal itu setara dengan mengenal-Nya. Inilah perbuatan termulia yang diridai Allah. Dan perbuatan terburuk adalah perbuatan orang yang mengafirkan dan menyalahkan mereka yang mempersembahkan kepada Allah ibadah ini, yang merupakan sebaik-baik ibadah, dan mendekatkan diri kepada-Nya dengan agama ini, yang merupakan sebaik-baik agama. Diterjemahkan dari orientalis ternama Monsieur Munk, yang mengutip dari kitab Ibnu Rusyd "Metafisika".

hanya dapat dicapai oleh orang-orang besar. Mereka mencapainya di usia senja melalui latihan akal dan jiwa serta merasa cukup dengan apa yang memenuhi kebutuhan—yakni meninggalkan hal-hal yang berlebihan dan tidak bergantung pada hal-hal yang esensial. Banyak di antara mereka yang tidak mencapainya kecuali saat wafat di ranjang kematian. Hal itu karena kesempurnaan rohani ini bertentangan dengan kesempurnaan jasmani. Abu Nashr al-Farabi menantikan datangnya saat ini di akhir hayatnya, dan ketika ia tidak kunjung datang, ia berkata tentangnya di ranjang kematiannya bahwa itu hanyalah dongeng belaka. Akan tetapi, tidak semua orang siap untuk menerimanya, oleh karena itu ia hanya dapat dicapai oleh orang-orang pilihan." Inilah ringkasan filsafat Ibnu Rusyd mengenai masalah pertama dari dua masalah persatuan.

Adapun kaum sufi, mereka mengatakan: "Bahwa kebahagiaan itu hanya dapat dicapai melalui salat, kontemplasi, dan penanggalan diri dari jasad, bukan melalui ilmu pengetahuan." Mereka memiliki metode-metode dan syarat-syarat untuk meniadakan ego manusia demi mencapai peleburan (*fana'*) di dalam Allah, dan pada saat itu ia boleh berkata: "Akulah Allah". Salah seorang penulis mereka mengatakan, yang ringkasannya adalah: "Janganlah engkau pergi bertanya kepada Ibnu Sina tentang cinta ilahi ini, karena ia tidak mengetahui apa pun tentang dasar-dasar seni ini. Sebaliknya, engkau harus membuang semua kitab filsafat jika Plato yang sejati (yakni Allah) mengajar di sekolahmu." Perlu disebutkan di sini bahwa prinsip-prinsip ini pada asalnya berasal dari Persia dan India, bukan dari Islam, dan kami menyebutkannya di sini karena keterkaitannya dengan filsafat Ibnu Rusyd.

Adapun masalah persatuan yang kedua, ia lebih penting daripada masalah yang pertama.

Inti dari masalah ini adalah sebagai berikut: Apakah manusia mampu mengetahui akal-akal dan benda-benda langit yang terpisah darinya, yakni yang jauh darinya di ujung angkasa?[5] Inilah yang disebut oleh Ibnu Rusyd sebagai (persatuan manusia dengan Akal Mufaraq), dan ia telah menulis sebuah buku mengenai topik ini dengan judul tersebut. Menurut pandangannya, akal pasif, yakni manusia, mampu melakukan hal itu karena dua sebab: Pertama, Sang Pencipta tidak akan menciptakan akal-akal dan benda-benda langit yang jauh melainkan Dia juga menciptakan akal-akal yang dapat memahaminya dan mengetahuinya, karena mustahil bagi Sang Pencipta untuk menciptakan sesuatu yang dapat dipahami (*ma'qul*) tanpa menciptakan akal yang dapat memahaminya (*'aql*). Sebab kedua, pernyataan bahwa akal tidak dapat memahami benda-benda langit yang terpisah darinya adalah pernyataan yang merendahkan martabat akal manusia dan menjadikannya lebih rendah daripada indra; karena indra memiliki objek-objek indrawi (*mahsusat*) yang dapat dirasakannya, dan apa yang berlaku bagi indra semestinya juga berlaku bagi akal, karena akal lebih tinggi darinya. Dari sini tampak bahwa tujuan sang filsuf dari pandangan ini adalah untuk menjaga kehormatan akal dan menepis tuduhan ketidakmampuan darinya. Ini adalah pandangan yang selaras dengan inti filsafatnya dan mendukungnya. Barangkali mazhab ini dekat dengan apa yang disebutkan oleh Bernardin de Saint-Pierre dalam bukunya (*Pondok India*) tentang hubungan manusia dengan benda-benda langit

5 Yang mereka maksud terkadang dengan Akal Mufaraq adalah para malaikat dan arwah dari alam atas.

yang jauh; ia berkata melalui lisan seorang asing dengan teks sebagai berikut: "Dan aku akan berdiam diri selama berjam-jam menghadap ke timur, mataku merenungi bintang-bintang dan planet-planet yang tak terhitung jumlahnya yang terbit dari sana. Meskipun aku tidak mengetahui takdir dan asal-usul benda-benda langit ini, aku merasakan bahwa mereka terikat dengan manusia, dan aku merasa bahwa alam, yang diciptakan untuk kemanfaatan manusia dengan banyak hal yang tidak terlihat oleh mata mereka, pastilah setidaknya telah menghubungkan bagi mereka hal-hal yang berada di bawah pandangan mereka. Jiwaku, saat merenung seperti ini, akan terangkat ke ketinggian bersama planet-planet dan bintang-bintang" (*Pondok India*, halaman 61).Apa pun yang dikatakan mengenai dua masalah persatuan yang telah disebutkan sebelumnya, tidak diragukan lagi bahwa keduanya berada di luar filsafat Aristoteles, bukan bagian darinya. Memang benar, dalam bab kesembilan dari kitabnya tentang Etika, Aristoteles menggambarkan kebahagiaan melalui akal di bumi ini, tetapi ia kemudian menambahkan: "Namun, kehidupan dengan kebahagiaan seperti ini mungkin berada di luar daya tahan kemanusiaan; karena kita tidak menemukan kebahagiaan ini melalui apa yang ada di dalam diri kita dari sisi kemanusiaan, melainkan melalui apa yang ada di dalam diri kita dari ruh ilahi." Dengan demikian, ia menjaga batas-batas kodrat manusia dengan sangat cermat.

Ini berkaitan dengan masalah pertama. Adapun pandangan Aristoteles mengenai masalah kedua (yakni persatuan Akal Mufaraq dengan manusia), para peneliti tidak mengetahui darinya kecuali satu ungkapan, yaitu perkataan Aristoteles setelah uraian sebelumnya: "Dan kita akan membahas pada kesempatan lain apakah akal manusia mampu memahami hal-hal yang jauh darinya meskipun ada jarak di antara keduanya, atau tidak mampu melakukannya." Inilah semua yang ditulis Aristoteles tentang topik ini, karena para filsuf kontemporer tidak menemukan pernyataan lain darinya mengenai hal itu. Tampaknya, Ibnu Rusyd ingin mengambil alih pemenuhan janji dari gurunya, Aristoteles, maka ia merumuskan pandangannya yang telah kami paparkan dalam materi ini. Maka, status ungkapan yang menjadi landasan Ibnu Rusyd dalam membangun mazhabnya tentang persatuan manusia dengan Akal Mufaraq, serupa dengan status ungkapan yang menjadi landasan para filsuf Arab dalam membangun mazhab mereka tentang akal-akal, yang akan kami rinci di Bab Ketiga.

Paragraf (5) Kekekalan

Kini kita sampai pada masalah dari segala masalah, dan topik yang paling penting, yaitu masalah kekekalan. Kami menyesal bahwa pembahasan kami di sana mengenai masalah ini telah disalahartikan. Mungkin penyebabnya adalah karena uraiannya terlalu singkat sehingga menjadi kabur. Oleh karena itu, kami akan menjelaskannya di sini dengan penjelasan yang akan menghilangkan kekaburan tersebut.

Sebelum memulai, kami akan mengulangi di sini apa yang telah kami sebutkan dalam pengantar paragraf tersebut, yang teksnya adalah sebagai berikut: "Sesungguhnya, selama kami menelaah beberapa karyanya (Ibnu Rusyd) sebelum mulai menerjemahkannya, kami menemukan di beberapa bagian, perkataan yang menunjukkan dengan sangat jelas keyakinannya pada kehidupan kedua, bahkan pada hukuman dan pahala juga. Kami katakan: Kami mengatakan hal itu sambil memikirkan apa yang disebutkan oleh Ibnu Rusyd dalam kitabnya (*Fashl al-Maqal*)

mengenai hubungan antara syariat dan hikmah (filsafat), yang teksnya berbunyi: "Akan tetapi, jika takwil itu wajib (yakni takwil ayat-ayat agama), maka ia tidak boleh dilakukan pada pokok-pokok (akidah) seperti pengakuan akan Allah *Tabaraka wa Ta'ala*, kenabian, kebahagiaan akhirat, dan kesengsaraan akhirat, melainkan hanya pada cabang-cabangnya. Jika takwil dilakukan pada pokok-pokoknya, maka penakwilnya adalah kafir, seperti orang yang meyakini bahwa tidak ada kebahagiaan atau kesengsaraan akhirat di sini, dan bahwa maksud dari perkataan ini hanyalah agar manusia saling menjaga keselamatan tubuh dan indra satu sama lain, dan bahwa itu hanyalah sebuah tipu daya, serta bahwa tidak ada tujuan bagi manusia selain eksistensi inderawinya semata." Kami katakan: Tidak diragukan lagi bahwa penerbitan kutipan ini di halaman 534 dari terjemahannya di Jilid Kedelapan menunjukkan bahwa kami telah memberikan hak sang filsuf dengan mempublikasikan apa yang mendukung dan menentangnya.

Kini, tugas kita adalah memaparkan filsafatnya tentang masalah kekekalan. Kami katakan: Disimpulkan dari filsafat Aristoteles, yang dijelaskan oleh filsuf Renan dalam bukunya tentang Ibnu Rusyd (halaman 123), bahwa Aristoteles dalam bab ketiga dari kitabnya *Tentang Jiwa* menjelaskan bahwa akal ada dua jenis: jenis aktif (*fa'il*) dan jenis pasif (*munfa'il*). Akan tetapi, jenis aktif adalah jenis yang asli, karena yang pasif atau yang dikenai tindakan berasal darinya. Maka, yang aktif lebih tinggi daripada yang dikenai tindakan. Akal aktif adalah akal yang terbebas dari materi, tidak dapat bercampur dengannya, dan tidak dapat musnah. Adapun akal pasif, ia dapat musnah. Demikian ringkasan kami dari Renan dari halaman 123, di mana penulis menjelaskan filsafat Aristoteles dengan mengutip langsung dari istilah-istilah Yunaninya.

Setelah ini, kita perlu mengetahui apa itu akal aktif yang telah disebutkan, dan apa itu akal pasif. Kami katakan: Telah jelas dari perkataan Ibnu Rusyd sebelumnya bahwa yang ia maksud dengan akal aktif adalah apa yang dimaksud oleh Aristoteles, yakni sumber dari mana alam semesta mengambil kekuatan dan gerak, yaitu Akal Pertama yang menjadi sumber keduanya. Maka, Akal Pertama yang terbebas dari materi dan terpisah dari manusia adalah abadi, kekal, dan tidak akan musnah. Ini adalah pernyataan yang tidak ada perselisihan di dalamnya. Namun, apa itu akal pasif? Ia, sebagaimana telah dibahas sebelumnya, adalah manusia itu sendiri atau akal yang ada di dalam manusia. Akal ini tidak kekal secara individual, meskipun ia kekal dalam substansinya.

Penjelasan dari masalah yang kabur ini, yang kami riwayatkan sebagai sebuah narasi bukan sebagai sebuah penetapan, adalah bahwa akal yang diperoleh manusia dari Sang Pemberi Akal tidak akan hidup setelah kematian secara independen, sebagaimana yang diyakini oleh orang awam, melainkan ia memiliki kehidupan lain yang tidak diketahui. Hal itu karena akal aktif tidak musnah dari segi jenisnya, karena substansinya kekal dan abadi, meskipun ia fana dari segi manusia yang menjadi tempatnya. Akan tetapi, kehidupan macam apa yang dimilikinya setelah kematian? Apakah itu peleburan di dalam keseluruhan abadi yang menjadi asalnya, sehingga ia ada dan fana pada saat yang bersamaan? Ataukah itu sesuatu yang lain? Allah Maha Mengetahui.

Kami tidak mengklaim bahwa mazhab ini adalah mazhab Ibnu Rusyd dan Aristoteles secara harfiah; karena pendapat para penafsir saling bertentangan dalam topik ini dan masing-masing menafsirkannya sesuai kehendaknya. Sebagian dari

mereka mengatakan: Aristoteles telah menyatakan dengan tegas bahwa akal pasif atau yang dikenai tindakan adalah fana, dan ini adalah pernyataan yang cukup untuk menunjukkan pemikirannya. Sebagian lain mengatakan: Justru ruh filsafatnya menunjukkan hal yang sebaliknya. Demikian pula, pendapat mereka tentang pandangan Ibnu Rusyd dalam hal ini tidak lepas dari perdebatan. Sebagian dari mereka berpendapat bahwa Ibnu Rusyd berulang kali menyatakan bahwa akal pasif tidak terpisah dari manusia dan tidak kekal. Oleh karena itu, ia meyakini bahwa akal itu fana bersama dengan materi. Mereka mengutip sebagai bukti perkataannya di beberapa tempat: "Sesungguhnya *Inayah Ilahi* telah menganugerahkan kepada makhluk yang fana kemampuan untuk berkembang biak demi mengabadikan jenisnya, dan menghiburnya dengan kekekalan jenis ini sebagai ganti dari kefanaan individu." (Ibnu Rusyd, tulisan Renan, halaman 153).

Makna dari ungkapan ini jelas bagi sebagian orang dan kabur bagi sebagian yang lain. Adapun yang pertama, mereka menafsirkannya dengan mengatakan: Ibnu Rusyd memiliki mazhab khusus tentang kesatuan akal di alam semesta. Penjelasannya adalah bahwa ia meyakini bahwa setiap akal dalam setiap manusia bersumber dari satu sumber yang sama, dan diambil dari satu mata air yang sama, yaitu Akal Pertama Universal yang telah disebutkan sebelumnya. Maka, akal yang ada dalam setiap manusia adalah satu. Mazhab ini merupakan salah satu aspek terlemah dalam filsafat Rusydian, sehingga mudah bagi musuh-musuhnya untuk menyanggahnya di Eropa. Santo Thomas pernah berseru kepada para pengikut Ibnu Rusyd: Apakah kalian mengklaim bahwa akal yang ada pada Plato dan Aristoteles, dan akal yang ada pada para perampok dan pencuri adalah satu?

Mazhab ini menjadikan kemanusiaan memiliki satu akal, dan inilah yang kami sebut sebagai akal kemanusiaan. Menurut pandangan Ibnu Rusyd, akal inilah yang kekal di muka bumi, bukan yang lain. Artinya, kemanusiaan akan terus ada di alam semesta, silih berganti dari abad ke abad, dan dari generasi ke generasi, hingga waktu yang dikehendaki Allah. Maka, kemanusiaan itu kekal melalui kehidupan, bukan melalui kematian.

Akan tetapi, jika ajaran Ibnu Rusyd dilihat dari sudut pandang lain, pengamat dapat menyimpulkan pandangan yang berbeda. Contohnya, Ibnu Rusyd mengatakan bahwa indra, ingatan, cinta, dan benci terpisah dari akal manusia setelah kematian. Jiwa di dalamnya terlepas dari semua itu, tetapi akalnya tetap ada, artinya ia tidak musnah. Pandangan ini disimpulkan dari filsafat Aristoteles oleh para peneliti yang bertujuan untuk menyelaraskannya dengan agama, seperti Santo Thomas dan Albertus Magnus. Dari sini tampak bahwa teks dalam masalah-masalah ini tidak memiliki kekuatan hukum apa pun, dan yang menjadi sandaran utama adalah takwil dan penafsiran, serta takwil yang memberikan kehidupan dan ruh yang selaras dengan mazhabnya. Inilah sebab perbedaan para filsuf dalam menafsirkan filsafat Aristoteles dan semua kitab suci agung yang menjadi rujukan manusia dalam urusan-urusan rohaninya seperti Al-Qur'an, Injil, Talmud, dan lain-lain.

Dari semua itu, tampak bahwa dalam filsafat Ibnu Rusyd terdapat semacam kontradiksi. Barangkali ia dapat dimaafkan karenanya. Kontradiksi yang paling jelas adalah perkataannya: bahwa penyebab lemahnya penglihatan orang tua adalah lemahnya mata penglihatnya, bukan lemahnya kekuatan penglihatan di dalam dirinya. Seandainya orang tua itu memiliki mata penglihat seorang pemuda, niscaya ia dapat

melihat seperti pemuda. Kemudian ia berkata: bahwa tidur adalah bukti terbaik tentang kekekalan jiwa; karena sementara semua organ jiwa dalam keadaan tidur diam dan tidak aktif seolah-olah nonaktif, jiwa itu sendiri terus beraktivitas di dalam tubuh. Hal itu karena akal atau jiwa tidak terikat pada salah satu anggota tubuh, dan oleh karena itu ia tetap terpisah, independen, dan aktif meskipun organ-organ tersebut dalam keadaan tidur lelap. Dengan demikian, sang filsuf sampai pada keyakinan akan kekekalan jiwa (yakni keabadian) seperti keyakinan orang awam.

Kami katakan: Ini adalah pernyataan yang menunjukkan dengan sangat jelas keyakinan Ibnu Rusyd akan kekekalan jiwa, seandainya ia tidak melanjutkannya dengan pembahasan lain yang ringkasannya sebagai berikut: bahwa akal tidak dapat dibagi-bagi sesuai jumlah individu, dan bahwa ia adalah satu pada Socrates dan Plato. Karena ia tidak memiliki kepribadian, maka kepribadian timbul dari indra. Manusia adalah pribadi individu dari segi indra, bukan dari segi akal; karena akal tidak dapat dibagi-bagi. Dari sinilah timbul prinsip-prinsip yang bertentangan dengan prinsip sebelumnya (lihat *Ibnu Rusyd* tulisan Renan, halaman 154 dan 155).

Inilah pandangan-pandangannya yang saling bertentangan mengenai topik ini. Tidak diragukan lagi bahwa setelah Anda menelaahnya, Anda akan teringat perkataan kami dalam Paragraf Kelima yang menjadi sumber perselisihan: "Kami menemukan di beberapa bagian, perkataan yang menunjukkan dengan sangat jelas keyakinannya pada kehidupan kedua, bahkan pada hukuman dan pahala juga. Hal itu karena Ibnu Rusyd di sana menulis sebagai seorang mukmin yang tunduk pada tradisi nenek moyangnya; ia menulis dengan hatinya, bukan dengan akalnya. Adapun ketika ia membahas dengan akal tentang sumber akal dan sebab dari segala sebab, ia menulis sebagai seorang filsuf yang memasuki gua kebenaran yang terhijab dengan keberanian seekor singa tanpa rasa gentar." Kami katakan: Di dalam pernyataan itu terdapat isyarat kepada kontradiksi-kontradiksi tersebut.

Tersisa apa yang disebutkan di akhir paragraf, yang teksnya sebagai berikut: Berdasarkan hal tersebut, tidak ada kehidupan individual setelah kematian, dan tidak ada pula apa yang dikatakan oleh orang awam tentang kehidupan kedua. Berikut adalah penjelasan dari perkataan yang kabur ini.

Yang dimaksud adalah bahwa sang filsuf tidak meyakini kebangkitan jasad secara eksplisit. Artinya, ia tidak meyakini bahwa manusia di kehidupan selanjutnya akan menjadi individu yang berbicara, makan, minum, dan menikah seperti yang dikatakan oleh orang awam. Bahkan, ia juga tidak meyakini keharusan adanya pahala dan hukuman secara eksplisit. Berikut adalah apa yang ia katakan dalam ringkasannya atas sebuah buku Plato: termasuk di antara ilusi yang merusak adalah anggapan orang bahwa kebajikan dan kebaikan adalah sarana untuk mencapai kebahagiaan; karena jika kebajikan ditempatkan pada posisi ini, ia tidak lagi menjadi kebajikan. Hal itu karena manusia tidak akan menahan diri dari kenikmatan kecuali jika ia berharap akan diberi ganti yang serupa dan lebih. Orang yang berani tidak akan mencari kematian dalam perang kecuali untuk lari dari kejahatan yang lebih besar dari kejahatan perang. Dan orang bijak tidak akan menghormati harta orang lain kecuali agar ia bisa mendapatkan harta yang berlipat ganda setelahnya (lihat Renan, halaman 156). Di tempat lain, ia mengkritik Plato dengan sangat keras karena dalam salah satu bukunya Plato menggambarkan keadaan jiwa di akhirat. Dalam kritiknya ia berkata: "Takhayul-takhayul ini tidak bermanfaat sama sekali, bahkan merusak akal

orang awam, terutama anak-anak, tanpa memberikan manfaat apa pun bagi mereka. Dan aku mengenal orang-orang yang menolak semua ilusi ini, namun mereka tidak kurang dalam hal keutamaan dan kebajikan dibandingkan dengan orang-orang yang meyakininya" (lihat Renan, halaman 157).

Dari perkataan terakhir ini, tampak bahwa Ibnu Rusyd dalam masalah ini memiliki perhatian lain selain dari penelitian ilmiah. Tidak aneh dalam hal itu; karena semua filsuf bijaksana yang khawatir akan cengkeraman prinsip-prinsip materialistis yang rendah terhadap dunia—yang dapat mematikan kebaikan di dalamnya dengan kekuatan kerakusan dan egoisme—sangat memperhatikan hal ini. Oleh karena itu, ia tidak mendebat para lawannya mengenai hakikat keyakinan ini, tetapi mengenai sifatnya. Ia biasa mengatakan bahwa keyakinan akan kebangkitan jasad telah disebutkan dalam syariat, maka tidak boleh dibantah dengan argumen yang menetapkan atau meniadakannya. Akan tetapi, harus dikatakan bahwa jasad yang kembali setelah kematian "tidak kembali dalam wujud personalnya, melainkan kembali dalam wujud yang *serupa* dengan yang sebelumnya; karena sesuatu yang telah tiada tidak akan kembali dalam wujud personalnya—sebagaimana dikatakan oleh Aristoteles—dalam kitabnya *Tentang Terbentuk dan Musnah*. Wujud akan kembali kepada sesuatu yang *serupa* dengan yang telah tiada, bukan kepada zat yang telah tiada itu sendiri." Artinya adalah bahwa jiwa akan mengambil jasad lain selain jasadnya yang sekarang, karena jasad ini akan hancur menjadi tanah dan tidak akan kembali tanpa sebab-sebab tertentu. Adapun Imam al-Ghazali, ia berkata: "Dalam khazanah takdir terdapat keajaiban dan keanehan yang tidak diketahui oleh orang yang mengira bahwa tidak ada wujud selain apa yang telah disaksikannya. Tidaklah mustahil bahwa dalam menghidupkan kembali jasad terdapat cara lain selain dari yang telah disaksikannya. Telah disebutkan dalam beberapa riwayat bahwa pada saat kebangkitan, bumi akan diguyur oleh hujan yang tetesannya menyerupai air mani, lalu bercampur dengan tanah. Maka, apa mustahilnya jika di antara sebab-sebab ilahi terdapat sesuatu yang menyerupai itu, yang mengakibatkan kebangkitan jasad dan kesiapannya untuk menerima jiwa-jiwa yang dikumpulkan?" (lihat *Tahafut al-Falasifah* oleh Imam al-Ghazali).

Mungkin karena kita telah menyebutkan masalah ini di sini, maka pantas bagi kita untuk mengutip paragraf indah yang ditulis oleh Ibnu Rusyd mengenai topik ini; karena di dalamnya terdapat faedah-faedah yang sangat berharga. Inilah teksnya secara harfiah, dikutip dari kitabnya *Tahafut al-Tahafut*, yang dengannya ia membantah Imam al-Ghazali. Semoga Allah Ta'ala merahmatinya, ia berkata:

> "Dan setelah ia (Abu Hamid al-Ghazali) selesai dari masalah ini, ia mulai mengklaim bahwa para filsuf mengingkari kebangkitan jasad, dan ini adalah sesuatu yang tidak ditemukan perkataannya pada seorang pun dari para pendahulu. Keyakinan akan kebangkitan jasad telah tersebar dalam syariat-syariat setidaknya selama seribu tahun (demikian tertulis), sedangkan para filsuf yang ajarannya sampai kepada kita hidup dalam kurun waktu yang lebih singkat dari itu (demikian tertulis). Hal itu karena yang pertama kali menyatakan kebangkitan jasad adalah para nabi Bani Israil yang datang setelah Musa 'alaihissalam, dan itu jelas dari kitab Zabur dan banyak dari suhuf-suhuf yang dinisbahkan kepada Bani Israil. Telah terbukti pula hal itu dalam Injil, dan telah diriwayatkan secara mutawatir dari Isa 'alaihissalam. Ini juga merupakan

keyakinan kaum Sabi'in. Syariat ini (Sabi'in), menurut Abu Muhammad ibn Hazm, adalah syariat tertua. Bahkan, dari sikap kaum filsuf tampak bahwa mereka adalah orang-orang yang paling mengagungkan dan meyakininya (yakni syariat kebangkitan jasad). Sebabnya adalah karena mereka melihat bahwa ia mengarah pada pengaturan manusia yang menjadi landasan eksistensi manusia sebagai manusia, dan pencapaian kebahagiaan khususnya. Hal itu karena ia esensial bagi adanya kebajikan-kebajikan moral, kebajikan-kebajikan teoretis, dan keterampilan-keterampilan praktis manusia. Mereka berpendapat bahwa manusia tidak memiliki kehidupan di dunia ini kecuali dengan keterampilan praktis, dan tidak memiliki kehidupan baik di dunia ini maupun di akhirat kecuali dengan kebajikan teoretis. Dan tidak satu pun dari keduanya dapat tercapai atau diraih kecuali dengan kebajikan moral. Dan kebajikan moral tidak dapat terwujud kecuali dengan mengenal Allah Ta'ala dan mengagungkan-Nya melalui ibadah-ibadah yang disyariatkan bagi setiap agama, seperti kurban, salat, doa, dan perkataan-perkataan serupa yang diucapkan untuk memuji Allah Ta'ala, para malaikat, dan para nabi. Secara umum, mereka berpendapat bahwa syariat-syariat adalah keterampilan-keterampilan sipil yang esensial yang prinsip-prinsipnya diambil dari akal dan wahyu, terutama yang bersifat umum bagi semua syariat meskipun terdapat perbedaan dalam rinciannya. Bersamaan dengan ini, mereka berpendapat bahwa tidak boleh ada sanggahan, baik yang menetapkan maupun yang meniadakan, terhadap prinsip-prinsip umumnya, seperti apakah Allah harus disembah atau tidak. Bahkan lebih dari itu, apakah Dia ada atau tidak ada. Demikian pula pandangan mereka terhadap prinsip-prinsip lainnya, seperti keyakinan tentang kebahagiaan akhirat dan bagaimana sifatnya; karena semua syariat sepakat akan adanya kehidupan akhirat setelah kematian, meskipun mereka berbeda dalam menggambarkan sifat kehidupan tersebut, sebagaimana mereka sepakat tentang pengetahuan akan wujud-Nya, sifat-sifat-Nya, dan perbuatan-perbuatan-Nya, meskipun mereka berbeda dalam apa yang mereka katakan tentang Dzat Sang Pencipta dan perbuatan-perbuatan-Nya. Oleh karena itu, mereka sepakat tentang perbuatan-perbuatan yang mengantarkan kepada kebahagiaan di akhirat, meskipun mereka berbeda dalam menilai perbuatan-perbuatan ini. Secara umum, karena syariat-syariat itu mengarah pada hikmah (kebijaksanaan) melalui jalan yang dapat diakses oleh semua orang, maka ia wajib menurut mereka. Karena filsafat hanya bertujuan untuk menjelaskan kebahagiaan kepada sebagian orang yang berakal, yang memang sudah sepantasnya mempelajari hikmah. Sedangkan syariat bertujuan untuk mengajar masyarakat umum secara keseluruhan. Meskipun demikian, kita tidak menemukan satu syariat pun kecuali ia telah memberikan isyarat tentang apa yang khusus bagi para hukama (orang bijak), dan memperhatikan apa yang bersifat umum bagi masyarakat. Dan karena eksistensi dan pencapaian kebahagiaan golongan khusus hanya dapat sempurna dengan partisipasi golongan umum, maka pendidikan umum menjadi esensial bagi eksistensi dan kehidupan golongan khusus. Adapun pada masa kanak-kanak dan pertumbuhannya, tidak ada seorang pun yang meragukan hal itu. Adapun ketika ia beralih ke apa yang khusus baginya, maka merupakan suatu keniscayaan baginya untuk tidak meremehkan apa yang menjadi urusan bersama, dan untuk

menakwilkannya dengan takwil yang terbaik, serta mengetahui bahwa tujuan dari pendidikan itu adalah apa yang bersifat umum, bukan apa yang bersifat khusus. Dan jika ia menyatakan keraguan terhadap prinsip-prinsip syariat tempat ia dibesarkan, atau menakwilkannya dengan takwil yang bertentangan dengan para nabi, *shalawatullahi 'alaihim*, dan menyimpang dari jalan mereka, maka ia adalah orang yang paling pantas untuk disebut kafir dan dikenai hukuman kekafiran dalam agama tempat ia dibesarkan. Selain itu, ia wajib memilih syariat terbaik di zamannya, meskipun baginya semua syariat adalah benar, dan ia harus meyakini bahwa yang lebih baik akan menaskh (menghapus) apa yang telah digantikannya. Oleh karena itu, para hukama yang mengajar di Alexandria memeluk Islam ketika syariat Islam sampai kepada mereka, dan para hukama di negeri Romawi memeluk Kristen ketika syariat Isa 'alaihissalam sampai kepada mereka. Tidak ada yang meragukan bahwa di kalangan Bani Israil terdapat banyak hukama, dan itu jelas dari kitab-kitab yang ditemukan di kalangan Bani Israil yang dinisbahkan kepada Sulaiman 'alaihissalam. Hikmah senantiasa menjadi sesuatu yang ada pada para ahli wahyu, yaitu para nabi. Oleh karena itu, proposisi yang paling benar adalah bahwa setiap nabi adalah seorang hakim (orang bijak), tetapi tidak setiap hakim adalah seorang nabi. Akan tetapi, mereka adalah para ulama yang tentangnya dikatakan bahwa mereka adalah pewaris para nabi. Jika ilmu-ilmu demonstratif memiliki prinsip-prinsip yang didasarkan pada aksioma-aksioma dan postulat-postulat, maka lebih pantas lagi hal itu berlaku bagi syariat-syariat yang diambil dari wahyu dan akal. Setiap syariat yang berasal dari wahyu, niscaya akal bercampur di dalamnya. Barangsiapa berpendapat bahwa mungkin ada syariat yang berasal dari akal semata, maka ia harus mengakui bahwa syariat semacam itu niscaya lebih rendah daripada syariat-syariat yang dirumuskan dari akal dan wahyu. Semua sepakat bahwa prinsip-prinsip perbuatan harus diterima secara *taqlid* (mengikuti), karena tidak ada jalan untuk membuktikan kewajiban suatu perbuatan kecuali dengan adanya kebajikan-kebajikan yang dihasilkan dari perbuatan-perbuatan moral dan praktis. Telah jelas dari pernyataan ini bahwa seluruh hukama memiliki pandangan ini terhadap syariat, yakni bahwa mereka mengikuti para nabi dan para pembuat hukum dalam prinsip-prinsip perbuatan dan sunnah-sunnah yang disyariatkan dalam setiap agama. Yang terpuji menurut mereka dari prinsip-prinsip esensial ini adalah apa yang paling mendorong masyarakat untuk melakukan perbuatan-perbuatan mulia, sehingga orang-orang yang dibesarkan di atasnya memiliki kebajikan yang lebih sempurna daripada mereka yang dibesarkan di atas yang lain. Contohnya adalah salat dalam agama kita. Tidak diragukan lagi bahwa salat mencegah dari perbuatan keji dan mungkar, sebagaimana firman Allah Ta'ala. Dan salat yang ditetapkan dalam syariat ini menghasilkan perbuatan ini secara lebih sempurna daripada salat-salat lain yang ditetapkan dalam syariat-syariat lain. Hal itu karena syarat-syarat yang ditetapkan di dalamnya mengenai jumlahnya, waktunya, zikir-zikirnya, serta syarat-syarat lain seperti bersuci dan meninggalkan perbuatan serta perkataan yang merusaknya. Demikian pula halnya dengan apa yang dikatakan tentang akhirat di dalamnya, ia lebih mendorong pada perbuatan-perbuatan mulia daripada apa yang dikatakan di dalam syariat lain. Oleh karena itu, penggambaran

akhirat bagi mereka dengan hal-hal jasmaniah lebih baik daripada menggambarkannya dengan hal-hal rohaniah, sebagaimana firman Allah Ta'ala: *Perumpamaan surga yang dijanjikan kepada orang-orang yang bertakwa ialah (seperti taman); mengalir sungai-sungai di bawahnya*. Dan Nabi 'alaihissalam bersabda: "Di dalamnya terdapat apa yang tidak pernah dilihat oleh mata, tidak pernah didengar oleh telinga, dan tidak pernah terlintas di hati manusia." Dan Ibn 'Abbas *radhiyallahu 'anhu* berkata: "Tidak ada sesuatu dari akhirat di dunia ini kecuali nama-namanya." Ini menunjukkan bahwa wujud di akhirat adalah suatu ciptaan lain yang lebih tinggi dari wujud ini, dan suatu fase lain yang lebih baik dari fase ini. Tidak pantas bagi orang yang meyakini bahwa kita dapat memahami satu wujud yang berpindah dari satu fase ke fase lain untuk mengingkari hal ini, seperti perpindahan bentuk-bentuk benda mati hingga menjadi entitas yang dapat memahami dirinya sendiri, yaitu bentuk-bentuk rasional. Orang-orang yang meragukan hal-hal ini dan menyatakannya secara terang-terangan, mereka adalah orang-orang yang bertujuan untuk membatalkan syariat dan kebajikan, yaitu kaum Zindiq yang berpendapat bahwa tidak ada tujuan bagi manusia selain menikmati kenikmatan-kenikmatan. Ini adalah sesuatu yang tidak diragukan oleh siapa pun. Siapa pun di antara mereka yang dapat ditaklukkan, tidak diragukan lagi bahwa para penganut syariat dan seluruh hukama akan membunuhnya. Dan siapa pun yang tidak dapat ditaklukkan, maka argumen-argumen terkuat yang dapat digunakan untuk melawannya adalah dalil-dalil yang terkandung dalam Kitab Suci, dan apa yang dikatakan oleh orang ini (yakni al-Ghazali) dalam menentang mereka adalah baik. Dalam menentang mereka, jiwa harus dianggap tidak kekal, sebagaimana ditunjukkan oleh dalil-dalil rasional dan syar'i. Dan harus dijelaskan bahwa yang kembali adalah yang *serupa* dengan yang ada di dunia ini, bukan zatnya yang sama persis; karena sesuatu yang telah tiada tidak akan kembali dalam wujud personalnya. Wujud akan kembali kepada sesuatu yang *serupa* dengan yang telah tiada, bukan kepada zat yang telah tiada itu sendiri, sebagaimana dijelaskan oleh Abu Hamid. Oleh karena itu, pernyataan tentang pengembalian tidak sah menurut mazhab *mutakallimin* yang meyakini bahwa jiwa adalah sebuah aksiden dan bahwa jasad yang dikembalikan adalah jasad yang telah tiada. Karena sesuatu yang telah tiada kemudian diwujudkan kembali, ia adalah satu dalam jenis tetapi tidak satu dalam jumlah, melainkan dua dalam jumlah, terutama menurut mereka yang mengatakan bahwa aksiden tidak bertahan dalam dua waktu." Demikianlah akhir dari perkataan Ibnu Rusyd di penutup kitabnya (*Tahafut al-Tahafut*).

Yang patut diperhatikan dari uraian di atas adalah tiga hal:

Hal Pertama: Sikap sang filsuf yang mencukupkan diri dengan wahyu dalam masalah tersebut dan keinginannya untuk tidak menghadapkannya pada akal, sambil menakwilkan sifatnya dengan takwil yang sesuai dengan akal. Inilah metodenya dalam setiap masalah di mana agama bersentuhan dengan ilmu pengetahuan atau ilmu pengetahuan dengan agama.

Hal Kedua: Toleransi dan kelapangan dada Ibnu Rusyd terhadap agama-agama lain. Perkataannya bahwa seorang hakim tidak boleh menentang syariat-syariat dalam prinsip-prinsip umumnya, baik dengan argumen yang menetapkan maupun yang meniadakan; bahwa semua syariat telah memberikan peringatan tentang apa

yang harus diperingatkan kepada golongan khusus dan umum; bahwa tidak boleh meremehkannya dan menyatakan keraguan terhadap prinsip-prinsipnya, melainkan harus menakwilkannya dengan takwil yang terbaik karena semuanya adalah benar; dan bahwa kebajikan moral tidak dapat terwujud kecuali dengan ibadah-ibadah yang disyariatkan bagi manusia dalam setiap agama, seperti kurban, salat, dan sejenisnya; dan bahwa para hukama mewajibkan manusia untuk mengikuti para nabi dan para pembuat hukum "dalam setiap agama" karena prinsip-prinsip yang mereka tetapkan tidak lain bertujuan untuk mendorong masyarakat pada perbuatan-perbuatan mulia. Pernyataan-pernyataan ini akan tetap ada dalam kitab (*Tahafut al-Tahafut*) sebagai bukti atas kemuliaan jiwa penulisnya, integritasnya yang sempurna, dan kesempurnaan moralnya yang tidak tergoyahkan oleh hawa nafsu golongan khusus maupun umum. Seolah-olah, semoga Allah merahmatinya, dengan dua pernyataan ini ia telah merintis jalan persaudaraan sejati di Timur dan lingkaran persahabatan yang memungkinkan. Seolah-olah ia berkata: bahwa semua agama adalah benar dalam dirinya sendiri jika manusia mengamalkan kebajikan-kebajikannya, karena semuanya tidak memiliki tujuan lain selain menganjurkan kebajikan untuk mengantarkan manusia pada kebahagiaan di dua negeri (dunia dan akhirat). Seolah-olah ia berkata: bahwa orang yang mencela salah satu agama untuk memuji agama lain, baik dengan benar maupun tidak benar, ia seperti orang yang mencela semua prinsip-prinsip agama umum yang sama di antara semua agama, dan dengan demikian ia keluar dari lingkaran kebajikan agama dan prinsip-prinsip moral. Maka, kami di sini menunduk hormat di hadapan Abu al-Walid untuk berterima kasih atas pernyataan ini, yang dengannya ia menunjukkan integritasnya. Dan kami persembahkan rasa terima kasih ini atas nama tunas baru di Timur, yakni generasi baru yang bersatu di atas prinsip-prinsip persaudaraan dan kemanusiaan.

Tersisa hal ketiga: yaitu perhatiannya pada urusan kaum Zindiq yang bertujuan untuk "membatalkan syariat dan membatalkan kebajikan" dan kewajiban untuk membunuh mereka bagi siapa saja yang mampu melakukannya.

Kami katakan mengenai hal ini dengan segala kebebasan bahwa kami mengharapkan dari Abu al-Walid toleransi yang lebih dari ini, karena pembunuhan dalam syariat kemanusiaan sejati adalah terlarang apa pun sebabnya. Akan tetapi, kita tidak boleh lupa bahwa Abu al-Walid, semoga Allah merahmatinya, dalam kitab ini (*Tahafut al-Tahafut*) sedang membantah Imam al-Ghazali. Oleh karena itu, ia kurang berani di dalamnya dibandingkan dengan karya-karyanya yang lain. Maka tidak aneh setelah ini jika ia bermaksud untuk memperkuat argumennya dengan sedikit ekstremisme dan kekerasan.

Meskipun demikian, barangkali Abu al-Walid memiliki argumen lain dalam masalah ini. Yaitu keinginannya untuk membersihkan diri dari segala kecurigaan yang menimpa para pegiat filsafat di masa itu, yang disebabkan oleh sebagian orang berakal kering yang melihat filsafat sebagai sarana untuk melepaskan diri dari segala ikatan.

Untuk mendukung pernyataan ini, kami kutip apa yang diriwayatkan oleh Renan di halaman 171 dari bukunya (*Ibnu Rusyd*), yang teksnya berbunyi: "Para penentang filsafat mengatakan bahwa ilmu ini mengarah pada keyakinan akan keqadiman dan keniscayaan alam semesta, pengingkaran terhadap kebangkitan dan hisab, serta kehidupan tanpa ikatan atau syariat, mengikuti hawa nafsu. (Al-Ghazali berkata):

Dan yang harus dinyatakan dengan tegas adalah bahwa ilmu alam terkadang telah membawa sebagian ulama Muslim kepada semacam materialisme. Sesungguhnya, kelompok "Hasyasyin" yang biasa dipekerjakan oleh para khalifah dan amir di istana mereka, adalah para filsuf yang menghabiskan waktu mereka menyusun buku-buku filsafat. Ketika pasukan Mongol memasuki istana mereka di Alamut, istana yang bagaikan sarang elang itu, mereka menemukan di dalamnya sebuah sekolah ilmiah yang lengkap, perpustakaan yang luas, ruang untuk mempelajari ilmu alam dengan eksperimen dan pengujian, serta sebuah observatorium astronomi dengan peralatan yang sangat canggih. Selain itu, para filsuf di kalangan Arab secara umum kurang memperhatikan ibadah. Sesungguhnya, (Ibnu Sina) meminum anggur, menyukai nyanyian, tenggelam dalam kenikmatan, dan melakukan perbuatan-perbuatan jahiliah. Seringkali ia menghabiskan malam bersama murid-muridnya dalam urusan-urusan ini. Ketika suatu kali dikatakan kepadanya bahwa anggur itu haram, ia menjawab: "Anggur diharamkan karena ia memicu pertengkaran dan permusuhan di antara para peminum. Karena aku terlindungi dari hal itu berkat kebijaksanaanku, maka aku meminumnya untuk merangsang pikiranku dan mendorong gagasanku" (diriwayatkan oleh al-Ghazali). Dengan demikian, para filsuf Arab dianggap di antara bangsanya setara dengan "orang-orang fasik" di abad ketujuh belas di kalangan kita; karena sulit untuk percaya bahwa orang-orang berwawasan luas seperti mereka tidak mengetahui dari kaidah-kaidah simbolis agama lebih dari apa yang diketahui oleh orang awam. Al-Ghazali berkata: "Dan kita mungkin menemukan salah seorang dari mereka (yakni salah seorang filsuf) membaca Al-Qur'an, menghadiri perayaan-perayaan keagamaan dan salat, serta memuji agama dengan bibirnya. Jika ditanya, 'Jika engkau tidak percaya pada kenabian, mengapa engkau salat?', ia akan menjawab: 'Karena salat adalah kebiasaan dan sarana untuk menyelamatkan hidupku dari kematian.' Dan demikianlah ia tidak berhenti meminum anggur dan melakukan segala macam perbuatan keji dan kekafiran." Selesai kutipan dari Renan.

Kami katakan: Jika Abu al-Walid memaksudkan dengan kaum Zindiq adalah mereka yang tidak menghormati kebajikan-kebajikan agama dan menjadikan diri mereka contoh yang buruk bagi masyarakat, dan tujuan mereka adalah membatalkan syariat dan kebajikan sebagaimana tujuan kaum "Hasyasyin" yang setara dengan kelompok-kelompok anarkis di zaman sekarang; maka ia memiliki sedikit alasan atas apa yang ia katakan. Tidak diragukan lagi bahwa ia telah mengatakan apa yang ia katakan dari lubuk hatinya karena perbuatan-perbuatan seperti ini meruntuhkan apa yang dibangun oleh filsafat dan menutup jalan di hadapannya, karena ia membuat akal menjauh darinya. Akan tetapi, jika Abu al-Walid menggunakan istilah "Zindiq" untuk para peneliti rasional yang lebih ekstrem darinya dalam penelitian ini tanpa menimbulkan kerugian pada kebajikan, maka ia tidak memiliki alasan lain selain alasan untuk berhati-hati dan melindungi diri.

Kesimpulan dari semua yang telah dikemukakan dalam topik ini adalah bahwa seorang peneliti yang mendalami filsafat Ibnu Rusyd secara mendalam dan teliti akan menyimpulkan darinya dua hasil yang saling bertentangan dalam masalah ini—sebagaimana telah disebutkan—satu negatif dan satu positif. Dan dalam kadar ini cukuplah.

Akan tetapi, sebelum menutup bab ini, kami merasa perlu untuk menyajikan

sebuah kisah kecil yang berkaitan dengan topik ini, yang diriwayatkan oleh Jamaluddin dalam kitabnya (*Tarikh al-Falasifah*) dan darinya dikutip oleh Abu al-Faraj. Dari kisah ini tampak pandangan salah seorang murid Ibnu Rusyd mengenai topik yang sedang kita bahas. Murid ini adalah Yusuf bin Yehuda, seorang dokter Yahudi yang merupakan murid dari Ibnu Rusyd dan Musa Maimonides, filsuf terkenal. Telah disebutkan sebelumnya bahwa Maimonides ini adalah pendukung terbesar filsafat Ibnu Rusyd setelah wafatnya. Muridnya, Ibnu Yehuda yang disebutkan di atas, menulis surat kepadanya yang menunjukkan betapa terkenalnya Ibnu Rusyd di kalangan Yahudi Spanyol bahkan semasa hidupnya. Inilah ringkasan surat tersebut: "Kemarin, putrimu yang cantik, "Tsurayya", telah memikat hatiku, maka aku meminangnya dengan tulus sesuai dengan syariat yang diberikan kepada kita di Gunung Sinai. Kemudian aku menikahinya dengan tiga cara: Pertama, aku memberinya mahar emas persahabatan. Kedua, aku menulis untuknya sebuah perjanjian cinta, karena aku tergila-gila padanya. Ketiga, dengan memeluknya ke dadaku seperti seorang pemuda memeluk seorang gadis perawan. Kemudian, setelah mendapatkannya dengan tiga cara ini, aku mengundangnya ke ranjang pernikahan dan cinta, dan aku tidak menggunakan kelembutan maupun kekerasan untuk itu. Maka ia memberiku cintanya, karena aku telah memberinya cintaku dan menyatukan jiwaku dengan jiwanya. Semua itu terjadi di hadapan dua saksi terkenal, yaitu dua sahabat, Ibn 'Ubaidillah (yakni Musa Maimonides) dan Ibnu Rusyd. Akan tetapi, istri ini tidak menetap di ranjang pernikahan di bawah kekuasaanku, ia mulai lari dariku dan mencari kekasih lain selain diriku."

Demikianlah akhir surat Ibnu Yehuda. Yang ia maksud dengan gadis ini adalah "Filsafat" yang ia pelajari dari dua gurunya, Ibnu Rusyd dan Musa yang disebutkan di atas. Tampaknya ia tidak mahir di dalamnya dan tidak sepaham dengannya sehingga ia berkata bahwa filsafat mulai lari darinya.

Ibnu Yehuda ini, Jamaluddin, penulis kitab (*Tarikh al-Falasifah*), meriwayatkan tentangnya sebagai berikut. Ia berkata: "Aku adalah sahabat karib Ibnu Yehuda. Suatu hari aku berkata kepadanya, 'Jika benar bahwa jiwa hidup setelah berpisah dari jasad dan tetap mampu mengetahui hal-hal eksternal, maka berjanjilah kepadaku dengan janji yang tulus bahwa jika engkau wafat sebelum aku, engkau akan datang dan memberitahuku apa yang ada di sana, dan aku berjanji bahwa jika aku mati sebelum engkau, aku juga akan melakukan hal yang sama.' Ia menyetujui permintaanku dan kami berjanji atas hal itu. Kemudian ia wafat, dan beberapa tahun berlalu tanpa ia menampakkan diri kepadaku. Akan tetapi, pada suatu malam aku melihatnya dalam mimpi, maka aku berkata kepadanya: 'Wahai dokter, bukankah engkau telah berjanji kepadaku untuk datang setelah kematian dan memberitahuku apa yang terjadi padamu?' Ia tertawa dan memalingkan wajahnya dariku. Maka aku memegang tangannya dan berkata: 'Aku tidak akan melepaskanmu sampai engkau memberitahuku bagaimana keadaan manusia setelah kematian.' Ia menjawab: 'Yang universal telah kembali kepada Yang Universal, dan yang partikular telah masuk ke dalam yang partikular.' Maka aku pun mengerti perkataannya, yang maknanya adalah bahwa jiwa, yang merupakan substansi universal, telah kembali kepada Substansi Universal. Dan jasad, yang merupakan unsur partikular, telah kembali ke bumi, tempat bersemayamnya unsur partikular. Kemudian aku terbangun sambil mengagumi kecerdasan jawabannya."

Paragraf (6) Filsafat Moralnya

Perlu disebutkan bahwa bangsa Arab tidak memberikan perhatian pada karya-karya sastra Yunani sebagaimana perhatian mereka pada karya-karya filsafat, logika, dan ilmu alam mereka. Barangkali sebabnya adalah karena karya-karya sastra mereka bersifat khusus untuk mereka. Contohnya adalah *Iliad* dan *Odyssey*, pidato-pidato Demosthenes, dan lain-lain. Kitab-kitab sastra yang indah ini tidak menyebutkan apa pun selain persoalan-persoalan khusus Yunani yang jarang diminati oleh bangsa lain, kecuali para pelajar retorika. Akan tetapi, bangsa Arab, yang dalam bahasanya telah muncul para penyair dan orator yang kita kenal pada masa Jahiliah dan sesudahnya, dapat dimaklumi jika mereka tidak meneladani bangsa Eropa dalam mencari kefasihan dari karya-karya Yunani.

Meskipun demikian, kami sangat menyesali kekurangan ini, karena seandainya bangsa Arab pada masa itu menyambut karya-karya sastra Yunani sebagaimana mereka menyambut karya-karya lainnya, niscaya mereka akan menambahkan khazanah retorika Yunani ke dalam khazanah retorika Arab.

Telah dikemukakan pada paragraf keenam bahwa filsafat moral Ibnu Rusyd hanya menempati ruang kecil jika dibandingkan dengan filsafat alamnya. Perselisihan antara dirinya dan para *mutakallimin* dalam filsafat moral serupa dengan perselisihan antara mereka dalam filsafat alamnya. Akan kita bahas nanti di Bab Ketiga ketika berbicara tentang masalah "Sebab-Akibat" (*al-Asbab*), bahwa masalah inilah titik poros bagi semua persoalan filsafat dan agama antara Ibnu Rusyd dan para penentangnya. Para penentang Ibnu Rusyd dari kalangan *mutakallimin* berpendapat bahwa Allah melakukan kebaikan karena Dia berkehendak untuk melakukannya. Dia berkehendak melakukannya bukan karena suatu sebab internal yang niscaya dan mendahului kehendak-Nya, melainkan ia merupakan kehendak mutlak yang tidak terikat oleh hukum-hukum (*sunan*) dan kaidah-kaidah (*nawamis*). Oleh karena itu, Ibnu Rusyd berkata kepada mereka dalam syarahnya atas kitab *Republik* Plato, bahwa sebuah mazhab seperti mazhab mereka akan meruntuhkan semua prinsip keadilan dan kebenaran, serta menghancurkan semua kaidah agama yang mereka klaim mereka bela. Adapun mengenai kebebasan manusia, ia mengatakan apa yang ringkasannya adalah: "Sesungguhnya manusia tidak sepenuhnya bebas dan tidak pula sepenuhnya terikat. Hal itu karena jika ia dilihat dari sisi dirinya dan batinnya, maka ia bebas mutlak, karena jiwanya memiliki kebebasan mutlak di dalam tubuhnya. Akan tetapi, jika ia dilihat dari sisi peristiwa-peristiwa kehidupan eksternal, maka ia terikat olehnya karena pengaruhnya terhadap perbuatan-perbuatannya." Ia berkata: Inilah rahasia mengapa Al-Qur'an terkadang menjadikan manusia memiliki pilihan (*mukhtar*) dan terkadang terikat (*muqayyad*). Ini adalah mazhab pertengahan antara Jabariyah (determinisme) dan Qadariyah (kehendak bebas). Abu al-Walid telah menjelaskannya dalam sebuah kitabnya tentang penjelasan jalan-jalan akidah agama. Dalam kitabnya tentang *Fisika*, ia berkata bahwa sebagaimana materi pertama yang menjadi asal-usul alam dapat menerima segala macam pengaruh yang terjadi di dalamnya dalam berbagai bentuk yang berlawanan, demikian pula jiwa manusia dapat menerima berbagai pengaruh yang saling berlawanan ini, dan ia memiliki kemampuan untuk memilih sebagiannya dan meninggalkan yang lain.

Pandangannya tentang Politik dan Wanita — Adapun filsafat politik Ibnu Rusyd, ia dibangun di atas filsafat Plato dan telah ia uraikan dalam syarahnya atas *Republik* karya filsuf tersebut. Ringkasannya adalah bahwa tampuk pemerintahan harus diserahkan kepada para sesepuh dan filsuf agar mereka dapat mengelolanya dengan adil dan merata. Masyarakat harus didorong untuk memiliki kebajikan dengan mengajarkan mereka retorika dan ilmu-ilmu yang mengasah akal. Adapun puisi, terutama puisi Arab, ia berbahaya. Barangkali ia berpendapat bahwa puisi Arab berbahaya karena terkadang di dalamnya terdapat rayuan cinta (*ghazal*) yang dapat menjerumuskan pada perbuatan tidak senonoh (*tahattuk*), serta karena keinginannya untuk melenyapkan semangat Jahiliah. Perlu disebutkan dalam konteks ini bahwa Abu al-Walid tidak membenci puisi Arab itu sendiri, karena ia menghafal puisi Habib (Abu Tammam) dan al-Mutanabbi dan sering menggunakannya sebagai contoh dalam majelisnya serta menyampaikannya dengan sangat baik "sebagaimana dikatakan oleh Ibn al-Abbar". Akan tetapi, wataknya bukanlah watak seorang penyair. Artinya, akal di dalam dirinya lebih kuat daripada hatinya, oleh karena itu antusiasmenya jarang muncul, berbeda dengan Imam al-Ghazali. Hal ini sangat jelas terlihat dalam tulisan-tulisannya; Anda akan melihatnya kokoh dan berat langkahnya seolah-olah kata-katanya adalah gunung-gunung yang menggelinding satu sama lain tanpa lompatan atau gerakan yang kuat, berbeda dengan tulisan-tulisan al-Ghazali yang Anda bayangkan seolah ditulis dengan pena dari api. Namun, sebagai gantinya, Anda akan menemukan dalam tulisan-tulisan Abu al-Walid akal yang tenang, meyakinkan, dan teguh pendirian, yang menanamkan pada gunung-gunung yang menggelinding itu ruh kehidupan yang darinya terpancar aroma integritas dan moderasi.

Renan berkata: Dari pandangan Ibnu Rusyd tentang negara dapat disimpulkan bahwa ketidakbergantungan sebuah negara pada hakim dan dokter, menurutnya, adalah bukti terbaik atas keteraturan urusannya. Adapun tentara, tidak ada fungsi bagi mereka selain melindungi dan menjaga rakyat. Oleh karena itu, ia membenci despotisme militer dan feodalisme militer.

Adapun pandangannya tentang wanita, ia sepenuhnya sejalan dengan pandangan Tuan Qasim Bek Amin, penulis buku (*Tahrir al-Mar'ah* [Pembebasan Wanita] dan *Al-Mar'ah al-Jadidah* [Wanita Baru]). Ia berpendapat bahwa perbedaan antara wanita dan pria hanyalah perbedaan dalam kuantitas (*kam*), bukan dalam kodrat (*thab'*). Artinya, kodrat wanita serupa dengan kodrat pria, tetapi mereka lebih lemah dari pria dalam pekerjaan. Buktinya adalah kemampuan mereka untuk melakukan semua pekerjaan pria seperti berperang, berfilsafat, dan lain-lain, tetapi mereka lebih lemah dari pria di dalamnya. Meskipun demikian, mereka terkadang dapat mengungguli pria dalam beberapa hal, seperti seni musik misalnya. Oleh karena itu, sang filsuf berpendapat bahwa kesempurnaan seni ini adalah jika pencipta atau komponisnya seorang pria dan pelantun atau penyanyinya seorang wanita. Keadaan di beberapa negeri di Maghrib (Afrika) telah menunjukkan bahwa wanita sangat mampu berperang, oleh karena itu tidak perlu ada kekhawatiran bagi sebuah kerajaan jika mereka memegang tampuk pemerintahan.[6]

Ibnu Rusyd sering kali memberikan bukti atas kebenaran perkataannya ini dengan contoh anjing-anjing betina yang menjaga ternak dengan sangat ketat, sama

6 Pernyataan ini benar pada zaman nomaden. Adapun hari ini, wanita telah menjadi (sedemikian rapuh sehingga) hembusan angin sepoi-sepoi pun melukai pipinya dan sentuhan sutra pun melukai jemarinya.

seperti penjagaan para pejantan. Ia mengatakan dalam masalah krusial ini apa yang ringkasannya adalah: "Kehidupan sosial kita saat ini tidak membiarkan kita melihat kekuatan-kekuatan terpendam yang ada pada wanita. Di kalangan kita, mereka seolah-olah tidak diciptakan kecuali untuk melahirkan dan menyusui anak-anak. Oleh karena itu, perbudakan ini meniadakan semua kekuatan mereka untuk melakukan perbuatan-perbuatan besar. Inilah sebab mengapa tidak ada wanita-wanita agung di kalangan kita. Selain itu, kehidupan mereka lebih menyerupai kehidupan tumbuhan dan mereka menjadi beban bagi para pria mereka. Oleh karena itu, kemiskinan merajalela di kota-kota kita, karena jumlah wanita di dalamnya dua kali lipat jumlah pria, dan mereka tidak mampu mencari nafkah yang mereka butuhkan."

Menurut pandangan Ibnu Rusyd, penguasa yang zalim adalah dia yang memerintah rakyat untuk kepentingan dirinya sendiri, bukan untuk kepentingan rakyat. Dan seburuk-buruk kezaliman adalah kezaliman para agamawan. Keadaan bangsa Arab pada masa Khulafaur Rasyidin berada di puncak kebaikan. Seolah-olah Plato telah menggambarkan pemerintahan mereka ketika ia menggambarkan dalam *Republik*-nya sebuah pemerintahan republik yang sejati yang seharusnya menjadi contoh bagi semua pemerintahan. Akan tetapi, Mu'awiyah menghancurkan bangunan agung yang kuno itu, dan mendirikan di tempatnya negara Bani Umayyah dengan kekuasaannya yang kuat. Dengan demikian, ia telah membuka pintu bagi fitnah-fitnah yang hingga kini masih terus berlangsung bahkan di negeri kita ini (Andalusia).

Penutup Pembahasan tentang Filsafatnya (dan Hubungannya dengan Filsafat Aristoteles)

Inilah yang kami pandang perlu untuk disebutkan dalam bab ini mengenai filsafat Ibnu Rusyd. Kami telah membahas setiap paragraf yang diterbitkan di awal bab ini yang dikutip dari "Al-Jami'ah" dan menjelaskannya secara memadai. Jika Anda sekarang mengambil setiap paragraf tersebut dan membandingkannya dengan paragraf penjelasannya, maka akan menjadi jelas bagi Anda kebenaran dari semua yang kami terbitkan pertama kali tentang filsafat filsuf ini.

Kini, tugas kita adalah untuk menunjukkan kesesuaian filsafat Ibnu Rusyd dengan filsafat Aristoteles, serta perbedaannya yang muncul dari penambahan-penambahan yang dibuat atasnya. Kami katakan:

Filsafat Arab mengenai masalah "Akal-akal" (*al-'Uqul*) terbagi menjadi lima bagian:

Bagian Pertama: Keyakinan akan adanya dua akal yang pada dasarnya satu; yang pertama adalah Akal Universal Aktif yang terbebas dari materi, yang berasal dari Prinsip Pertama, yakni Sang Pencipta. Yang kedua adalah akal pasif atau potensial, yaitu kekuatan manusia atau hewan yang dapat menerima pengaruh dari Akal Pertama.

Bagian Kedua: Bahwa Akal Universal Aktif yang terbebas dari materi adalah akal yang kekal dan tidak dapat musnah. Sedangkan akal pasif atau potensial, yakni yang dapat menerima pengaruh, dapat musnah.

Bagian Ketiga: Bahwa Akal Universal Aktif adalah laksana matahari bagi akal-akal lain, yang semuanya mengambil cahayanya darinya.

Bagian Keempat: Kesatuan Akal Aktif ini, karena ia tidak dapat dibagi-bagi atau terpecah-pecah.

Bagian Kelima: Persatuan (*ittishal*) Akal Aktif dengan akal pasif manusia, bahkan dengan akal hewan; karena ketika ia memahami suatu bentuk, ia menjadi bentuk itu sendiri.

Tidak diragukan lagi bahwa bagian pertama dan kedua termasuk dalam filsafat Aristoteles, karena ia telah menetapkannya dalam kitab-kitabnya. Bagian ketiga dapat dibuktikan dari kitab-kitabnya, tetapi sebagian filsuf kontemporer mengingkari dan menyanggahnya.

Tersisa bagian keempat dan kelima, keduanya merupakan ciptaan para filsuf Arab yang memasukkan tambahan-tambahan ini ke dalam filsafat Aristoteles ketika mereka mensyarahnya, dengan anggapan bahwa mereka sedang menyempurnakan dan memperbaikinya.

Filsafat Rusydian di Kalangan Yahudi

Setelah pemaparan filsafat Ibnu Rusyd sebelumnya, kini kita perlu menyebutkan sejarahnya di Eropa. Kami katakan: Penelitian tentang topik ini memerlukan sebuah buku tersendiri, karena sejarah filsafat Rusydian di Eropa sesungguhnya adalah sejarah filsafat Yahudi dan filsafat Eropa. Oleh karena itu, kami akan berusaha untuk meringkasnya sebisa mungkin agar buku ini tidak menjadi lebih panjang dari yang seharusnya.

Telah diketahui bahwa setelah wafatnya Ibnu Rusyd, tokoh besar yang berperan dalam menyebarkan filsafatnya di kalangan Yahudi—dan konsekuensinya di Eropa—adalah seorang sarjana besar Yahudi yang oleh para ulama Yahudi disebut "Musa Kedua". Ia dikenal di kalangan Arab sebagai Ibnu Ubaidillah, dan di kalangan Yahudi sebagai Musa Maimonides, yang telah disebutkan sebelumnya.[7]

Sebagian sejarawan meriwayatkan bahwa Musa ini adalah salah seorang murid Ibnu Rusyd. Ia tinggal sebagai tamu di rumahnya di Kordoba hingga hari penganiayaan dan pengasingannya dari kota itu. Namun, sebagian lain membuktikan bahwa Musa telah meninggalkan Andalusia tiga puluh tahun sebelum pengasingan Ibnu Rusyd, untuk lari dari penganiayaan yang menimpa para pegiat filsafat pada masa-masa tertentu. Meskipun demikian, Musa mengatakan dalam salah satu karyanya bahwa ia adalah murid dari salah seorang murid Ibnu Bajjah, namun ia tidak menyebut nama Ibnu Rusyd. Pertama kali ia menyebut namanya adalah dalam sebuah surat yang ditulis pada tahun 1191 Masehi dari Kairo, tempat perlindungannya, kepada muridnya, Yusuf bin Yehuda, yang telah disebutkan sebelumnya. Inilah teks surat tersebut: "Telah sampai kepadaku baru-baru ini semua ringkasan Aristoteles yang ditulis oleh Ibnu Rusyd untuk kitabnya (*Tentang Indra dan Objek Indrawi*). Dan tampak bagiku bahwa ia telah mencapai kebenaran yang sesungguhnya, tetapi hingga kini aku belum dapat meneliti karya-karyanya secara mendalam."

Sejak saat itu, Musa mulai mempelajari filsafat Ibnu Rusyd dan membandingkannya dengan filsafat asli Aristoteles. Kemudian, dari kedua filsafat tersebut, ia merumuskan sebuah filsafat yang berupaya ia terapkan pada syariat Yahudi. Ia berkata: bahwa alam tidak qadim, artinya materi tidak azali sebagaimana dikatakan para filsuf. Akan tetapi, apa yang disebutkan dalam Kitab Kejadian mengenai penciptaan alam,

7 Dikatakan bahwa ketika Musa bin Maimun (Maimonides) wafat, murid-muridnya mengukir di nisannya apa yang maknanya: Engkau adalah manusia, namun bukan manusia. Dan jika engkau adalah manusia, maka ayahmu adalah dari golongan malaikat.

maksud Musa (Nabi Musa) hanyalah untuk menggambarkan tatanan makhluk setelah penciptaannya, bukan pada awal penciptaannya. Meskipun demikian, ia tidak meyakini bahwa pandangan tentang keqadiman alam adalah sebuah kekafiran (*kufr*), karena hal itu dapat diselaraskan dengan syariat. Dalam hal individualitas akal, yakni pembagiannya pada setiap manusia sehingga setiap akal di dalamnya menjadi jiwa yang berdiri sendiri, ia memiliki keyakinan yang berbeda dengan keyakinan Ibnu Rusyd dalam beberapa aspek. Penyebab perbedaan ini adalah keinginannya untuk menyelaraskan antara kubu filsafat dan kubu agama Yahudi. Keinginan ini membuatnya menakwilkan masalah kebangkitan dan penghimpunan jasad dengan takwil yang menunjukkan kebingungan dan kegelisahannya. Karena khawatir akan jatuh pada sesuatu yang menyerupai ajaran Kristen mengenai ketuhanan, ia tidak berani menyandangkan sifat-sifat khusus kepada Allah Ta'ala seperti wujud, keesaan, dan keazalian, karena sifat-sifat ini akan menyeret kepada sifat-sifat lain, dan begitu seterusnya. Oleh karena itu, sejarawan Arab terkenal, al-Maqrizi, mengatakan bahwa Musa ini mengajarkan kekafiran dan *ta'thil* (peniadaan sifat-sifat Tuhan) kepada bangsanya. Guillaume d'Auvergne, dalam kritiknya terhadap filsafat dan kecamannya terhadap sambutan kaum Yahudi terhadapnya, berkata: "Semua orang Yahudi yang tunduk kepada orang Arab di Spanyol telah meninggalkan syariat Ibrahim dan menganut mazhab orang Arab dan para filsuf."

Adapun pandangan Musa tentang ilmu pengetahuan dan kenabian adalah bahwa ilmu pengetahuan esensial bagi manusia, karena dengannya kesempurnaannya terwujud. Surga dan kebahagiaan seorang alim dimulai di dunia ini. Akan tetapi, ilmu pengetahuan hanya dapat dicapai oleh kalangan elite (*khawash*), oleh karena itu kenabian diperlukan bagi kalangan awam (*'awwam*). Inilah sebabnya mengapa Allah menurunkan wahyu kepada para nabi. Wahyu tidak lain adalah sebuah keadaan kesempurnaan alami yang dicapai oleh sebagian manusia pilihan. Oleh karena itu, ia laksana limpahan (emanasi) dari Akal Aktif kepada manusia pilihan secara terus-menerus.

Tidak perlu dijelaskan lagi bahwa klerus Yahudi menentang prinsip-prinsip filosofis tersebut sebagaimana klerus dari agama-agama lain menentangnya di mana pun. Rinciannya akan dibahas di tempat lain, tetapi kubu filsafat pada awalnya berhasil mengalahkan kubu tradisi keagamaan, sehingga para peneliti Yahudi melanjutkan penelitian filosofis mereka hingga batas waktu tertentu.

Ketika kaum Yahudi hijrah dari Andalusia ke Provence dan wilayah-wilayah yang berbatasan dengan Pegunungan Pyrenees untuk lari dari penganiayaan dan berbaur dengan masyarakat Eropa di negeri mereka, mereka meninggalkan bahasa Arab yang biasa mereka gunakan untuk menulis dan berkarya, dan merasakan kebutuhan untuk menerjemahkan kitab-kitab filosofis mereka sebelumnya ke dalam bahasa Ibrani. Sejak saat itu, mereka memulai pekerjaan ini. Yang pertama kali memulainya di antara mereka adalah sebuah keluarga yang disebut keluarga Tibbon, yang berasal dari Andalusia dan telah hijrah ke Lunel di Prancis. Dua orang dari keluarga ini, yaitu Musa ibn Tibbon dan Samuel ibn Tibbon, menerjemahkan sebagian ringkasan Ibnu Rusyd tentang filsafat Aristoteles. Mereka adalah penerjemah pertama filsafat Ibnu Rusyd ke dalam bahasa asing. Kaisar Frederick II—kaisar Jerman—adalah seorang pecinta penyebaran filsafat dan sekutu Islam serta kaum Muslimin dalam melawan klerus Kristen, sebagaimana akan dirinci nanti. Ia menugaskan banyak juru tulis Yahudi

untuk menerjemahkan filsafat Arab ke dalam bahasa Ibrani dan Latin. Yehuda bin Sulaiman ha-Kohen dari Toledo adalah salah seorang orang dekatnya; ia mengarang sebuah buku untuknya pada tahun 1247 M yang ia beri nama (*Pencarian Kebijaksanaan*) dan di dalamnya ia bersandar pada Ibnu Rusyd. Kitab ini menjadi salah satu kitab Ibnu Rusyd pertama yang terbit dalam bahasa Ibrani.

Di antara para penulis yang ditugaskan oleh Kaisar Frederick untuk menerjemahkan filsafat Arab adalah seorang penulis Yahudi dari Provence yang tinggal di Napoli, bernama Yakub bin Abi Maryam bin Abi Syamsun Anatoli. Penulis ini adalah menantu dari keluarga Tibbon yang telah disebutkan sebelumnya. Ia menerjemahkan beberapa kitab karya Ibnu Rusyd untuk sang kaisar sekitar tahun 1232, dan di akhir salah satunya ia memberikan pujian yang besar kepada kaisar, dan berharap agar Al-Masih (yakni Mesias yang dinanti-nantikan kaum Yahudi) muncul pada masanya. Hal itu karena kaisar ini menentang klerus Kristen sebagaimana telah disebutkan.

Kemudian, setelah itu muncullah Kalonymus ben Kalonymus ben Meir dari kota Arles, yang lahir pada tahun 1287, dan ia mulai menerjemahkan kitab-kitab Ibnu Rusyd ke dalam bahasa Ibrani. Penulis ini menguasai bahasa Latin, maka ia menerjemahkan kitab (*Tahafut al-Tahafut*) ke dalam bahasa tersebut pada tahun 1328. Setelahnya, muncul beberapa penerjemah lain.

Demikianlah, belum lagi tiba abad keempat belas, filsafat Ibnu Rusyd telah mencapai kedudukan tertinggi di kalangan Yahudi. Yang menambah ketinggian pengaruhnya adalah kemunculan seorang filsuf Yahudi bernama "Levi ben Gershon" dari kota Bagnols, yang dikenal di kalangan Eropa dengan nama "Léon de Bagnols". Filsuf ini adalah filsuf Yahudi terbesar pada masanya, dan ia melakukan terhadap filsafat Ibnu Rusyd apa yang dilakukan Ibnu Rusyd terhadap filsafat Aristoteles. Artinya, ia mensyarah (memberi komentar) filsafat Ibnu Rusyd secara lengkap, hingga syarahnya ini menjadi pasangan bagi filsafat Ibnu Rusyd, sebagaimana syarah Ibnu Rusyd menjadi pasangan bagi filsafat Aristoteles. Hal ini menunjukkan bahwa zaman-zaman lampau lebih menyukai ringkasan daripada uraian yang panjang. Tidak aneh dalam hal itu, karena seorang perangkum yang mahir laksana seorang penyelam mutiara dan permata, ia memungut yang paling berharga, dan meninggalkan isian yang membosankan, yang mungkin esensial pada zamannya, tetapi tidak esensial di setiap zaman.

Filsuf ini (Léon/Levi) adalah filsuf Yahudi yang paling berani di antara para pendahulunya. Ia berani melakukan apa yang dihindari oleh Musa Maimonides (pemimpin filsafat Rusydian), dengan menyatakan keqadiman alam dan keazalian materi, kemustahilan penciptaan dari ketiadaan, dan bahwa kenabian adalah salah satu kekuatan alami manusia. Dengan demikian, ia membengkokkan kaidah-kaidah syariat Yahudi untuk menyelaraskannya dengan ilmu pengetahuan dan menjadikannya tunduk padanya. Pada masa itu, Musa dari Narbonne juga melakukan hal yang sama seperti Levi Gerson dalam bidang filsafat.

Akan tetapi, belum lagi tiba abad kelima belas, filsafat Yahudi telah melemah dan era keberanian serta kegagahan dalam ilmu pengetahuan dan filsafat pun berlalu. Filsuf Yahudi terkenal terakhir adalah Elias Delmedigo, yang merupakan seorang profesor di Universitas Padua. Pada masa itu, Universitas Padua mengajarkan filsafat Aristoteles, sehingga filsafat Rusydian Yahudi berpadu dengan filsafat Padua yang dibangun di atas prinsip-prinsip Arab. Renan berkata: Dan saya telah memastikan bahwa sekolah

ini hingga saat ini masih mempelajari sebuah kitab ringkasan logika karya Ibnu Rusyd yang diterbitkan di Riva di Trento dalam bahasa Latin pada tahun 1560.

Pada awal abad keenam belas, kubu tradisi keagamaan Yahudi bangkit dari tidurnya dan kembali menyerang filsafat. Salah seorang tokohnya, Rabi Musa Almosnino, menerbitkan kitab (*Tahafut al-Falasifah*) karya Imam al-Ghazali, sekitar tahun 1538, sebagai sanggahan terhadap para filsuf Yahudi yang mendukung filsafat Ibnu Rusyd dan Aristoteles. Kemudian, filsafat ini melemah sedikit demi sedikit di hadapan filsafat modern yang mulai menggantikannya. Dari sini tampak bahwa filsafat Rusydian, seandainya bukan karena kaum Yahudi, niscaya cahayanya akan padam di dunia sebagaimana ia telah padam di Andalusia dan tidak akan sampai kepada bangsa-bangsa Eropa. Oleh karena itu, kaum Yahudi memiliki jasa yang tidak dapat diingkari terhadap filsafat. Peran mereka antara bangsa Arab dan Eropa laksana peran kaum Nestorian dan Suryani antara bangsa Yunani dan Arab. Seolah-olah bangsa Arab mengambil dari Yunani melalui tangan-tangan Suriah Nestorian, dan memberikannya kepada Eropa melalui tangan-tangan Yahudi.

Filsafat Rusydian dan Sejarahnya di Eropa

(Pendahuluan tentang Penerjemahan Kitab-kitab Arab oleh Bangsa Eropa)

Dapat disimpulkan dari baris-baris sebelumnya bahwa seandainya bukan karena kaum Yahudi, niscaya filsafat Ibnu Rusyd tidak akan tersebar di Eropa. Kenyataannya adalah bahwa keterputusan dan kekhususan semacam ini tidak ada dalam kodrat alam. Pikiran manusia laksana ruang angkasa tak terbatas, di mana setiap hembusan angin yang menggerakkan gelombang udaranya bergerak bebas. Jika gelombang-gelombang ini tidak sampai melalui perantara ini, ia akan sampai melalui perantara itu, karena tidak ada seorang pun yang mampu menghentikan kedatangannya pada batas yang telah digariskan untuknya oleh Tangan Azali dengan sebab-sebab azali yang mengatur tatanan abadi. Seandainya kaum Yahudi tidak mentransfer filsafat Ibnu Rusyd ke Eropa, niscaya orang lain akan melakukannya, yakni mereka yang berada di posisi mereka; karena kehampaan adalah mustahil dalam hukum-hukum alam.

Pada Abad Pertengahan, terdapat bukti atas tatanan yang mengatur dunia sastra sebagaimana ia mengatur dunia materi, yaitu tatanan pertukaran gagasan di dunia dan percampuran hal-hal satu sama lain. Dan ini adalah suatu hal yang mengingatkan kita, betapa menyedihkan, akan perubahan keadaan dan perputaran zaman; karena sebagaimana buku-buku ilmiah, sastra, dan filsafat baru yang diterbitkan di seluruh penjuru Eropa hari ini tidak akan terbit melainkan dikirim ke kantor-kantor Eropa yang ada di Jalan Syarif Pasya dan Ismailiyah di Mesir, dan dipajang di etalase-etalase kaca mereka untuk dilihat orang, demikian pula buku-buku Arab dikirim segera setelah terbit dari Kairo, negeri-negeri Maghrib, dan Irak ke kantor-kantor di Paris, Cologne, dan lain-lain. Mungkin saja buku-buku ini lebih cepat dalam perpindahannya daripada buku-buku Eropa yang dikirim kepada kita hari ini; karena buku-buku tersebut sangat dicari di Eropa, sedangkan buku-buku ini hanya ditawarkan kepada Timur.

Hal itu karena Barat pada masa itu sangat gandrung dengan pengetahuan Timur. Ia tidak hanya gandrung padanya karena pengetahuan itu sendiri, tetapi karena ia melihat bahwa peradaban Islam yang agung yang berdiri di sampingnya dan di negerinya, tidak akan berdiri kecuali dengannya dan tidak akan dibangun kecuali di atasnya. Oleh karena itu, ia tidak menolak untuk mengambil ilmu dari orang asing dan

tidak membenci untuk meniru mereka dalam kebajikan dan kebaikan mereka; karena ia tahu bahwa meniru orang-orang mulia adalah keberhasilan, dan bahwa ia tidak meneladani jejak mereka dan mengikuti langkah mereka melainkan untuk memerangi mereka setelah itu dengan senjata mereka sendiri. Hal ini sesuai dengan perkataan yang agung: "Tuntutlah ilmu walau sampai ke negeri Cina."

Jasa dalam memulai penerjemahan kitab-kitab filsafat Arab di Eropa ke dalam bahasa Latin adalah milik Uskup Agung Toledo, Monseñor Raimundo; karena uskup ini mendirikan di Toledo dari tahun 1130 hingga 1150 sebuah lembaga untuk menerjemahkan kitab-kitab filsafat Arab, khususnya kitab-kitab Ibnu Sina, karena kitab-kitab Ibnu Rusyd belum terkenal saat itu. Adapun kitab-kitab kedokteran, astronomi, dan matematika Arab, banyak yang telah mendahuluinya seperti Konstantinus dari Afrika, Gerbert, dan Plato dari Tivoli. Uskup ini menunjuk Archdeacon Dominicus Gundissalinus sebagai kepala lembaga penerjemahan. Lembaga ini terdiri dari para penerjemah dari kalangan Yahudi, yang paling terkenal adalah Yohanes dari Sevilla. Lembaga ini menghasilkan banyak terjemahan karya-karya Ibnu Sina ke dalam bahasa Latin. Beberapa tahun kemudian, Gerard dari Cremona dan Alfred de Sareshel menerjemahkan beberapa kitab karya Abu Nashr al-Farabi dan al-Kindi. Dengan demikian, Eropa berhutang budi kepada Uskup Agung Toledo karena telah memasukkan filsafat Arab ke dalamnya. Sungguh aneh bahwa filsafat yang kemudian melakukan apa yang dilakukannya terhadap agama di Eropa, masuknya ke sana justru melalui tangan salah seorang tokoh agama terkemuka.

Dunia sastra Eropa pada masa itu terhubung dengan dunia dari dua arah. Pertama dari arah Andalusia, khususnya Toledo yang telah disebutkan sebelumnya. Kedua dari arah Sisilia dan Kerajaan Napoli. Para penerjemah menerjemahkan kitab-kitab Arab di kedua wilayah ini. Lembaga penerjemahan selalu terdiri dari orang-orang Yahudi dan terkadang dari beberapa Muslim Andalusia yang bergabung dengan orang-orang Eropa, dan di dalamnya terdapat seorang kepala dari kalangan biarawan untuk mengawasi keakuratan istilah-istilah Latin. Pada abad kedua belas dan ketiga belas, mereka menerjemahkan langsung dari bahasa Arab ke bahasa Latin, namun setelah masa ini, mereka mulai menerjemahkan kitab-kitab Arab dari bahasa Ibrani.

Di akhir bab ini, kami tidak bisa tidak membandingkan keadaan Barat di masa lalu dengan keadaan Timur saat ini. Kami katakan: jika tingkat kebangkitan suatu bangsa diukur dari perhatiannya terhadap ilmu pengetahuan, maka pantaslah bagi kita untuk mengatakan setelah penjelasan sebelumnya bahwa kebangkitan Timur setelah kejatuhannya masih berada dalam masa kanak-kanak yang menyakitkan; karena hingga kini belum terbentuk di dalamnya sebuah lembaga untuk menerjemahkan kitab-kitab berharga Eropa, apalagi untuk menghidupkan kembali kitab-kitab Arab kuno.

Semoga Allah menolong "Al-Jami'ah" dalam kelemahan dan ketidakberdayaannya untuk melaksanakan sebagian kecil dari tugas suci tersebut, dan membangkitkan Timur dari tidurnya melalui para cendekiawan dan orang-orang terpelajarnya untuk mencari prinsip-prinsip dan kebenaran, bukan perdagangan buku dan jurnalistik.

Penyebar Filsafat Rusydian di Eropa dan Para Penentangnya

Sebelum menyebarnya filsafat Ibnu Rusyd di Eropa, filsafat di sana merupakan ajaran-ajaran teologis yang terkumpul dari beberapa kitab berbeda yang ditulis oleh para penganut mazhab Latin. Ketika filsafat Arab masuk ke Eropa, Eropa pun memperoleh keseluruhan filsafat Aristoteles, yakni ringkasan dari seluruh khazanah pengetahuan kuno.

Telah kami sebutkan bahwa orang pertama yang memasukkan filsafat Arab ke Eropa adalah Uskup Agung Toledo di Andalusia, yaitu dengan menerjemahkan kitab-kitab Ibnu Sina. Adapun yang pertama kali memasukkan filsafat Ibnu Rusyd ke sana adalah Michael Scot pada tahun 1230, juga di Toledo, dan ia disebut sebagai pendiri filsafat Rusydian di Eropa.

Michael Scot adalah salah seorang orang dekat di istana Jerman, dan ia ditugaskan oleh Kaisar Frederick II, yang membenci para rohaniwan, untuk menerjemahkan filsafat Aristoteles dari bahasa Arab. Akan kita bahas nanti di tempat lain bahwa kaisar inilah penyebab sesungguhnya dari keberanian para filsuf dan penerjemah untuk menerjemahkan kitab-kitab filsafat.

Setelah Michael Scot, muncullah Hermannus Alemannus (Hermann orang Jerman) yang mengikuti jejaknya, juga di bawah perlindungan sang kaisar. Kemungkinan besar ia bersandar pada beberapa orang Arab Andalusia yang menguasai bahasa Arab filosofis dalam menerjemahkan kitab-kitabnya.

Telah kami sebutkan saat membahas sejarah filsafat Rusydian di kalangan Yahudi, para penerjemah yang dilindungi oleh kaisar ini untuk menerjemahkan filsafat Ibnu Rusyd. Para penerjemah terus bekerja di bawah perlindungan kaisar ini.[8]

Hingga pada pertengahan abad ketiga belas, semua kitab penting Ibnu Rusyd telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin. Adapun kitab-kitab kedokterannya baru diterbitkan setelah kitab-kitab filsafatnya.

Ketika filsafat Arab merasuk ke Eropa dan tersebar di kalangan masyarakat di universitas, sekolah, perpustakaan, dan perkumpulan—bahkan sebelum filsafat Ibnu Rusyd mencapai puncak pengaruh dan kekuasaannya—klerus Eropa sibuk menentangnya, karena prinsip-prinsipnya bertentangan dengan kaidah-kaidah agama yang ada. Perlawanan pertama yang muncul di hadapannya terjadi dalam Muktamar

8 Carilah sebabnya dalam sanggahan kedua Al-Jami'ah di Bab Ketiga.

Klerikal yang diadakan di Paris pada tahun 1209. Muktamar ini menghukum para penganutnya, yaitu Amalric dari Bena dan David dari Dinant beserta murid-murid mereka, dan mengecam "ajaran alam Aristoteles dan syarah-syarahnya". Mungkin dalam kata "syarah-syarah" ini terdapat isyarat kepada syarah-syarah Ibnu Rusyd, karena sebutan "Sang Pensyarah" (*al-Syarih*) secara mutlak tidak ditujukan kepada selainnya. Apa pun masalahnya, tujuan muktamar ini adalah untuk menyerang Aristoteles yang masuk ke negeri mereka melalui perantara orang Arab, diterjemahkan oleh orang Arab, dan disyarah oleh orang Arab.

Pada tahun 1215, klerus juga melarang pengajaran Aristoteles, khususnya (ringkasan-ringkasan Ibnu Sina). Pada tahun 1231, Paus Gregorius IX mengeluarkan larangan keras untuk mempelajari filsafat Arab.

Penyebab para klerus menentang filsafat Arab adalah penyebab yang sama yang membuat kaum Muslimin dan Yahudi menentangnya sebelumnya. Filsafat ini menetapkan adanya hukum-hukum alam bagi alam semesta, dan di antara akidahnya adalah bahwa alam itu qadim dan azali, tidak diciptakan hanya beberapa ribu tahun yang lalu, dan bahwa Sang Pencipta tidak melakukan sesuatu pun di alam semesta kecuali karena suatu sebab yang "niscaya". Para rohaniwan pada masa itu belum terbiasa mendengar nada semacam ini, karena ilmu alam belum menyingkap tabir hukum-hukum alam. Oleh karena itu, mereka pada masa itu dapat dimaklumi atas pengingkaran mereka. Dosa mereka satu-satunya adalah penganiayaan, bukan pengingkaran. Yakni, keinginan untuk membungkam pemikiran karena ia memiliki keyakinan yang berbeda dengan keyakinan mereka.

Akan tetapi, beruntunglah Eropa karena ia tidak bersikeras pada kesalahan fatal ini. Para teolog di sana terpaksa, karena keniscayaan, untuk mengubah kebijakan mereka dalam menentang filsafat secara membabi buta, dan mereka mulai menggunakan filsafat itu sendiri sebagai senjata untuk melawannya. Muncullah William dari Auvergne dan melancarkan serangan hebat terhadap filsafat Arab, khususnya Ibnu Sina, dan menjulukinya: "Sang Penghujat dan Pencerca". Akan tetapi, ia mengatakan tentang Ibnu Rusyd: "Ia adalah seorang filsuf yang tenang dan bijaksana, hanya saja kesalahpahaman murid-muridnya telah merusak ajarannya." Orang ini (William dari Auvergne) adalah teolog pertama yang dapat dikatakan benar-benar mengenal filsafat Ibnu Rusyd. Meskipun demikian, ia adalah musuh paling sengit dari filsafat ini, meskipun ia banyak memuji sang empunya; karena ia adalah salah satu musuh paling sengit dari filsafat Arab.

Setelah William dari Auvergne, muncullah teolog Albertus Magnus (Albert yang Agung), yang merupakan seorang pengagum Ibnu Sina dan menganggapnya sebagai gurunya. Adapun Ibnu Rusyd, ia tidak terlalu memedulikannya. Jika kebetulan ia menyebutnya dalam tulisan-tulisannya, ia tidak akan menyebutnya kecuali untuk mencelanya karena keberaniannya menentang sang guru utama (Ibnu Sina). Albertus Magnus menulis banyak sanggahan terhadap filsafat Arab. Setelah Albertus Magnus, muncullah Santo Thomas (Aquinas), yang merupakan lawan terbesar yang pernah dihadapi oleh filsafat Ibnu Rusyd di jalannya.

Santo Thomas

(Sanggahannya terhadap Filsafat Ibnu Rusyd dan Lukisannya Bersamanya)

Kami telah mengatakan bahwa Santo Thomas adalah lawan terbesar dari filsafat Ibnu Rusyd. Maksud kami bukanlah bahwa ia yang paling ekstrem dan berlebihan dalam mencerca sang bijak dari Kordoba, melainkan bahwa ia yang paling kuat argumennya dan paling mampu mengkritik filsafatnya. Adapun mereka yang ekstrem dalam mencerca Ibnu al-Walid akan disebutkan nanti. Santo Thomas menganggap Ibnu Rusyd sebagai salah seorang bijak dari kalangan non-Kristen. Renan berkata: Dan adalah mungkin untuk mengatakan bahwa Santo Thomas adalah murid terbesar Ibnu Rusyd; karena sebagai seorang filsuf, ia berhutang segalanya pada Sang Pensyarah Arab (Ibnu Rusyd).

Di antara bukti yang digunakan Renan untuk menunjukkan bahwa Santo Thomas adalah seorang murid Ibnu Rusyd (yakni mengambil darinya) adalah caranya mensyarah (memberi komentar) Aristoteles dengan metode yang sama dengan yang digunakan Ibnu Rusyd, dan kutipannya dari filsafat Ibnu Rusyd yang sesuai dengan tulisan-tulisan Abu al-Walid.

Santo Thomas adalah filsuf teologi terbesar pada Abad Pertengahan, bahkan ia adalah pemikir teragung yang pernah ada di Gereja Barat.

Adapun sanggahannya terhadap filsafat Arab dan Rusydian, tampaknya ia tidak terlalu bersusah payah untuk itu, karena meruntuhkan itu mudah. Ia memusatkan perhatiannya dalam sanggahan ini pada masalah-masalah agung yang menjadi landasan filsafat Arab. Yaitu: pertama, keazalian materi dan ketidakmampuan untuk menggambarkan hakikatnya. Kedua, keterkaitan antara prinsip-prinsip pertama yang menjadi asal-usul alam semesta. Ketiga, kedudukan Akal Pertama yang berasal dari Prinsip Pertama, yakni Sang Pencipta *Azza wa Jalla*, sebagai perantara antara Diri-Nya dan alam semesta yang berasal darinya, yakni dari Akal tersebut. Serta kesatuan akal ini. Keempat, penolakan terhadap *Inayah Ilahi* (pemeliharaan ilahi) sebagaimana yang dipahami oleh orang awam. Kelima, kemustahilan penciptaan, yakni pengadaan dari ketiadaan, tanpa melalui perantaraan proses kelahiran dan pertumbuhan.

Perlu disebutkan bahwa Santo Thomas tidak bersandar pada filsafat teologis kuno dalam menyanggah filsafat Ibnu Rusyd, melainkan ia mengambil dari prinsip-prinsip Aristotelian sebagai senjata untuk memerangi filsafat ini. Hal pertama yang ia tetapkan adalah bahwa Aristoteles telah berbuat salah dalam beberapa hal, dan orang-orang Arab yang datang setelahnya menambahkan hal-hal lain ke dalam filsafatnya, sehingga

kesalahan itu semakin bertambah. Akan tetapi, inti dari filsafat Aristoteles adalah benar. Santo Thomas menyatakan kebenarannya karena ia mampu menyimpulkan darinya masalah kekekalan jiwa, yang merupakan masalah dari segala masalah. Hal itu karena ia membuktikan dari kitab-kitab Aristoteles bahwa sang guru ini meyakini bahwa jiwa adalah substansi yang berdiri sendiri.

Adapun sanggahan Santo Thomas terhadap filsafat Ibnu Rusyd mengenai penciptaan alam, ia laksana sebuah jalan keluar yang tidak dapat ditolak oleh akal. Ia berkata: bahwa penciptaan alam bukanlah sebuah gerak—sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Rusyd dan Aristoteles—dan bahwa gerak ini memerlukan sesuatu untuk digerakkan, melainkan ia adalah sebuah emanasi (*shudur*) dan limpahan (*fayadhan*). Namun, kita tidak boleh menganggap bahwa Aristoteles dan Ibnu Rusyd telah merusak keimanan dengan pernyataan ini, karena pernyataan ini benar jika dilihat dari keadaan saat ini. Yakni, tidak ada sesuatu yang baru yang terjadi di alam saat ini tanpa adanya gerak dan materi. Akan tetapi, pada awal penciptaan, keadaannya berbeda dari keadaan hari ini. Artinya, keberadaan sesuatu adalah sebuah emanasi dan limpahan tanpa memerlukan materi untuk dibuat darinya. Aristoteles telah melakukan kesalahan besar dengan mengatakan tentang keazalian waktu dan gerak, tetapi tidak pantas bagi Ibnu Rusyd untuk menyimpulkan dari kesalahan ini pernyataan tentang kemustahilan penciptaan.

Adapun dalam masalah kesatuan akal, sang bijak Thomas lebih bersemangat daripada dalam masalah penciptaan. Ia biasa mengatakan bahwa pernyataan tentang kesatuan akal dalam kemanusiaan adalah sebuah kesalahan besar, karena hal itu akan mengarah pada keyakinan bahwa para santo dan orang-orang saleh tidak ada bedanya dengan manusia lainnya. Dalam upayanya untuk menyanggah aspek lemah dalam filsafat Ibnu Rusyd ini secara tuntas, Santo Thomas merujuk pada para bijak terdahulu dari kalangan Yunani dan Arab, lalu berkata: Masalah ini tidak pernah dianut oleh seorang pun, baik Aristoteles, Alexander dari Aphrodisias (pensyarahnya dari Yunani), Ibnu Sina, al-Ghazali, Theophrastus, maupun Themistius; karena semua bijak ini menganggap akal dapat terbagi-bagi pada setiap manusia. Untuk mendukung pernyataan ini, Santo Thomas membuktikan bahwa prinsip kepribadian adalah materi yang ada, berbeda dengan pendapat Ibnu Rusyd bahwa kepribadian hanyalah bentuk semata.

Renan berkata: Tidak diragukan lagi bahwa Santo Thomas benar dalam menetapkan kepribadian manusia dan menolak anggapan bahwa ia hanyalah sebuah bentuk; karena akal mengatakan "aku" dan mengetahui bahwa ia adalah wujud yang independen. Akan tetapi, Aristoteles tidak mengatakan bahwa kepribadian adalah sebuah bentuk, melainkan ia mengatakan bahwa ia adalah bentuk dan materi (*hyl*□). Seandainya setiap manusia memiliki akal khusus, niscaya akan ada beberapa jenis akal di alam semesta, dan niscaya Allah harus menciptakan akal-akal setiap hari tanpa henti. Yang lebih sederhana dari semua itu adalah mengatakan bahwa akal manusia tumbuh bersama dengan pertumbuhan tubuhnya, dan keadaannya dalam hal ini sama seperti organ-organ lainnya.

Santo Thomas menyanggah pernyataan Ibnu Rusyd dalam masalah persatuan Akal Aktif dengan akal pasif, dan persatuan Akal Mufaraq dengan manusia. Ia berkata bahwa kita tidak melihat sesuatu dan tidak memahami sesuatu, melainkan refleksi dari citranya dari pikiran kita. Oleh karena itu, mustahil bagi materi untuk memahami

Akal yang terpisah darinya. Akan tetapi, salah seorang murid Santo Thomas, yaitu Pierre d'Auvergne, tidak mengikuti gurunya dan justru mendukung—berdasarkan ajaran Santo Dionysius orang Areopagus—bahwa akal manusia dapat melihat Sang Pencipta. Pandangannya dalam hal ini sesuai dengan pandangan Ibnu Rusyd.

Tidak ada seorang pun yang tidak tahu bahwa mudah bagi seorang lawan untuk menyanggah argumen lawannya setelah kematiannya. Oleh karena itu, mudah bagi Santo Thomas untuk menyanggah filsafat Ibnu Rusyd dan menunjukkan perbedaannya dengan filsafat Aristoteles. Orang-orang sezamannya sangat menghormatinya. Setelah wafatnya, mereka melukisnya dalam beberapa gambar yang menunjukkan kemenangannya atas semua filsuf terdahulu. Salah satunya adalah sebuah lukisan di gereja Santa Katarina di Pisa,[9] yang ditempatkan di samping mimbar yang konon menjadi tempat sang guru besar itu mengajar. Lukisan ini adalah karya Francesco Traini, salah seorang pelukis terkenal pada abad keempat belas, dan kemungkinan besar dilukis pada tahun 1340. Lukisan ini menggambarkan di bagian atasnya Kemuliaan Ilahi yang dikelilingi oleh para malaikat, dan darinya terpancar cahaya kepada Musa, keempat penulis Injil, dan Rasul Paulus, yang semuanya berdiri di atas awan. Di bawah awan, terdapat gambar Santo Thomas, wajahnya memantulkan cahaya-cahaya tersebut, ditambah lagi dengan tiga sinar khusus yang terpancar kepadanya dari Kemuliaan Ilahi itu sendiri. Di kedua sisi lukisan, sejajar dengan bahu sang bijak Thomas, yakni di tempat yang sedikit lebih rendah darinya, terdapat dua sosok yang mewakili Aristoteles dan Plato. Di tangan masing-masing dari mereka terdapat sebuah kitab karya mereka. Dari setiap kitab ini, menjulur seutas benang cahaya menuju kepala Santo Thomas, dan keduanya menyatu dengan cahaya ilahi yang turun dari atas. Adapun Santo Thomas, ia duduk di kursinya dalam lukisan tersebut dengan Kitab Suci di tangannya, terbuka pada kalimat ini: "Karena mulutku akan mengatakan kebenaran, dan bibirku membenci kefasikan" Di sekitar kursi Santo Thomas, di bawah kakinya atau sejajar dengannya, terdapat para Bapa Gereja yang mendahuluinya, dengan sinar-sinar cahaya yang tersebar di atas mereka dari karya-karyanya yang banyak yang diletakkan di atas lututnya. Dari sinar-sinar ini, ada seberkas sinar yang mengenai seseorang yang jatuh ke tanah di sisi lukisan bersama banyak filsuf lain yang menentang. Orang ini adalah Ibnu Rusyd, sebagai tanda kemenangan Thomas atasnya. Gambar-gambar ini disebut "Disputasi Santo Thomas".

Santo Thomas dilukis dalam beberapa gambar dengan makna ini untuk menunjukkan bahwa ia telah menyanggah filsafat Ibnu Rusyd dan menggantinya dengan filsafat Aristoteles yang sejati. Barangkali para Bapa Dominikan dapat dimaklumi atas penggambaran ini, yang mereka gunakan untuk memikat para pelukis terkenal pada abad-abad itu, karena keinginan mereka untuk mendukung argumen mereka. Yakni, mereka bertujuan untuk menghidupkan kembali filsafat Aristoteles sebagaimana yang mereka pahami, bukan sebagaimana yang dipahami oleh orang Arab. Para filsuf Arab laksana batu sandungan di jalan mereka. Oleh karena itu, mereka merasa perlu untuk meruntuhkan otoritas Arab demi menegakkan otoritas mereka sendiri. Meskipun demikian, mereka tidak dapat disalahkan karena melancarkan serangan terhadap filsafat Arab, karena mereka mengira telah berbuat

9 Ia adalah salah satu kota indah di Italia yang terkenal dengan peninggalan-peninggalan berharganya.

baik dengan mendukung pandangan mereka. Celaan justru jatuh pada mereka karena tidak menghormati seorang bijak agung seperti Ibnu Rusyd, yang dihormati oleh lawan sekaligus muridnya, Santo Thomas sendiri. Seandainya sang Santo masih hidup ketika mereka melukisnya dengan gambar-gambar itu, niscaya ia akan menolak penggambaran tersebut, karena orang besar selalu menghormati orang besar.

Ketika Santo Thomas wafat, filsafat teologis berada di puncak kekuatannya, tetapi prinsip-prinsip Arab juga terus maju. Setelahnya, muncullah Raymond Martini yang bersandar pada Imam al-Ghazali dalam menentang para penganut prinsip-prinsip Arab. Ia biasa berkata: "Lebih baik menyanggah para filsuf dengan mulut seorang filsuf." Seolah-olah ia menganggap al-Ghazali sebagai pendukung filsafat, bukan lawannya. Kemudian setelahnya muncullah Giles dari Lessines, Bernard de Trilia, dan Hervé Nédellec yang juga membela mazhab Santo Thomas. Setelah mereka, muncullah Dante, penyair Italia yang terkenal, yang juga menyerang Ibnu Rusyd dalam perang filosofis ini, tetapi pukulannya ringan. Ketika ia menulis kitabnya yang terkenal, *Inferno* (*Al-Jahim*), ia tidak menempatkan Ibnu Rusyd di tempat orang-orang kafir dan ateis, melainkan menempatkannya di tempat khusus sebagai penghormatan atas kebijaksanaannya. Setelah itu, muncullah Giles dari Roma untuk menentang filsafat Arab, khususnya filsafat Ibnu Rusyd. Ia mencapai tingkat ketenaran yang setara dengan Santo Thomas dan Albertus Magnus. Kemudian ia digantikan oleh muridnya, Gerard dari Siena, dalam perlawanan ini.

Akan tetapi, semua perlawanan terhadap prinsip-prinsip Ibnu Rusyd yang telah disebutkan sebelumnya tidaklah seberapa jika dibandingkan dengan perlawanan Ramon Llull. Orang yang gegabah ini menghabiskan usianya, khususnya dari tahun 1310 hingga 1312, berkelana antara Paris, Wina, Montpellier, Genoa, Napoli, dan Pisa, menghasut orang-orang untuk melawan bangsa Arab, filsafat mereka, dan prinsip-prinsip mereka. Ketika Konsili Wina berkumpul pada tahun 1311, ia mengajukan petisi kepada Paus Klemens V yang menuntut tiga hal. Pertama, pembentukan sebuah perkumpulan militer besar untuk berusaha meruntuhkan Islam. Kedua, pendirian universitas-universitas untuk mempelajari bahasa Arab. Ketiga, pengucilan terhadap orang-orang Kristen yang mendukung prinsip-prinsip Ibnu Rusyd dan pelarangan pengajaran kitab-kitabnya di sekolah-sekolah Eropa. Akan tetapi, konsili tersebut tidak memperhatikan petisi ini dan tidak membahasnya.

Para Rahib Fransiskan

(Pendukung Filsafat Ibnu Rusyd Melawan Mazhab Santo Thomas)

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa pada masa itu di Eropa terdapat para sarjana tangguh yang mendukung filsafat Arab dan prinsip-prinsip Ibnu Rusyd; karena sudah pasti bahwa perdebatan dan perselisihan tidak akan menjadi sengit dan keras kecuali jika kekuatan argumen ada di kedua belah pihak. Bagaimana mungkin seorang sarjana sekaliber Santo Thomas muncul dan memiliki arti penting yang begitu besar, atau seorang ekstremis seperti Ramon Llull bangkit dan menuntut pengucilan terhadap prinsip-prinsip Arab dan para penganutnya, jika tidak ada kelompok kuat yang berdedikasi untuk membela prinsip-prinsip ini dengan kekuatan yang setara dengan kekuatan mereka yang memeranginya?

Renan telah membuktikan bahwa para pendukung prinsip-prinsip Arab ini berasal dari kalangan rahib Fransiskan dan dari Universitas Paris yang agung.

Hal itu karena Ordo Fransiskan pada dasarnya adalah sebuah bentuk Kekristenan baru di dalam Kekristenan; karena para anggotanya menganggap Fransiskus dari Assisi, pendirinya yang agung, laksana seorang Kristus kedua yang datang ke bumi untuk memperbarui dan mereformasi agama Kristen. Oleh karena itu, mereka tidak terlalu memedulikan otoritas Paus dan tidak menganggap penting apa pun selain prinsip-prinsip Kristen tempat mereka dibesarkan. Akibatnya, timbullah perselisihan sengit antara mereka dan Ordo Dominikan dalam masalah-masalah keagamaan, dan banyak di antara mereka yang menjadi korban api dan fanatisme. Banyak tokoh berwawasan luas, toleran, dan berani dalam perkataan dan perbuatan yang muncul dari kalangan mereka, seperti Bruder Elias, Yohanes dari Olivi, Duns Scotus, William dari Ockham, dan Marsilius dari Padua. Semuanya adalah penentang otoritas Roma, dan mereka menganggap perlawanan mereka terhadapnya dan terhadap ajaran-ajaran teologis dan filosofis Santo Thomas—yang pada masa itu hampir menjadi ajaran seluruh Gereja Barat—sebagai awal dari pembebasan pemikiran dan pelepasan dari belenggu. Oleh karena itu, secara niscaya, mereka menjadi sekutu bagi prinsip-prinsip Arab.

Sarjana Skolastik (filsafat teologis) pertama yang menerima prinsip-prinsip ini dan menyebarkan semangatnya di kalangan masyarakat adalah Alexander dari Hales, pemimpin mazhab Fransiskan. Kemudian ia digantikan oleh Yohanes dari La Rochelle, yang mengikuti jejaknya dalam menerima dan mengajarkan filsafat Arab. Ia bersandar pada Ibnu Sina dalam semua tulisannya tentang psikologi dan etika. Telah diketahui secara umum bahwa semua prinsip yang diputuskan untuk ditolak di Paris pada

tahun 1277 adalah milik para Bapa Fransiskan dan murid-murid mereka, dan diambil dari Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd. Pada tahun yang sama, Uskup Agung Canterbury, Robert Kilwardby dari Ordo Dominikan, dalam sebuah konsili yang diadakan di kota Oxford—yang merupakan sumber ajaran Fransiskan—menyerang prinsip-prinsip yang serupa dengan prinsip-prinsip yang diserang di Paris. Maka, tidaklah mustahil bahwa para filsuf yang diperangi oleh William dari Auvergne, Albertus Magnus, dan Santo Thomas berasal dari kalangan Fransiskan.

Berdasarkan hal tersebut, Gereja pada masa itu terbagi menjadi dua kubu. Satu kubu menerima prinsip-prinsip dan filsafat Arab, dan dalam beberapa hal mulai menyerukannya kepada masyarakat. Kubu lainnya menolaknya dan mulai memperingatkan masyarakat tentangnya.

Yang membuktikan bahwa kaum Fransiskan berada di barisan terdepan para pembela ini adalah rasa hormat yang ditemukan dalam tulisan-tulisan sebagian sarjana mereka terhadap Ibnu Rusyd, meskipun sebagian dari mereka juga telah menyanggahnya dengan keras. Salah satu contohnya adalah apa yang ditulis oleh salah seorang dari mereka, yaitu Roger Bacon. Ia berkata: "Sesungguhnya Ibnu Sina adalah yang pertama kali menjelaskan filsafat Aristoteles, tetapi mereka yang datang setelahnya banyak menyanggah dan menyalahkannya, di antaranya adalah Ibnu Rusyd, yang merupakan yang terbesar setelahnya; karena ia menentangnya dalam beberapa hal. Para sarjana terkemuka yang mendahului kita telah menolak dan mengabaikan filsafat Ibnu Rusyd, tetapi para bijak hari ini secara aklamasi menghormatinya, meskipun mereka keberatan dengan beberapa prinsipnya." Di tempat lain ia berkata: "Setelah Ibnu Sina, muncullah Ibnu Rusyd—seorang yang kuat argumennya dan orisinal pandangannya—ia memurnikan ajaran-ajaran para pendahulunya, meskipun ajarannya sendiri memerlukan pemurnian dan penyempurnaan di beberapa bagian." Roger Bacon ini heran mengapa para penentang tidak meninggalkan filsafat Eropa kuno untuk menyambut filsafat Arab baru ini. Hal itu karena, tampaknya, ia tidak menyadari racun yang tersembunyi di dalamnya bagi agama.

Racun ini kemudian muncul dengan jelas di Paris. Sekolah Sorbonne di sana adalah sekolah teologis yang mengajarkan ajaran Santo Thomas, tetapi Universitas Paris justru sebaliknya. Banyak profesor seni di sana adalah pendukung mazhab Ibnu Rusyd. Pada masa ini, ditemukan dari peninggalan universitas ini sembilan buku catatan yang berisi ajaran-ajaran filsuf ini, yang diajarkan pada abad ketiga belas dan keempat belas. Keadaan sebagian dari buku-buku ini menunjukkan bahwa ia digunakan dalam pengajaran setiap hari. Maka berkobarlah pada masa itu—antara para sarjana filsafat Arab di Paris dan para sarjana teologinya—api perselisihan yang membara, yang lebih dahsyat daripada api yang berkobar tiga tahun lalu di Paris mengenai kasus Dreyfus dan otoritas militer. Adapun kaum Dominikan, mereka berpihak pada para teolog. Dalam kurun waktu enam atau tujuh tahun, mereka berhasil memperoleh 40 perintah dari Paus Alexander IV yang mengutuk filsafat Arab dan para penganutnya. Akan tetapi, tujuan mereka tidak hanya bersifat keagamaan, melainkan politik dan iri hati memainkan peran utama di dalamnya. Tujuan mereka adalah untuk menjadi satu-satunya pemegang kendali di semua bagian Gereja Barat. Disebutkan dalam puisi sebagian dari mereka bahwa perang ini terjadi antara para pengikut Dominikus dan mereka yang membaca "Logika", yakni logika Aristoteles. Maka, ia adalah sebuah perang politik.

Berikut adalah beberapa prinsip yang diputuskan oleh konsili teologis Paris pada tahun 1269 untuk mengutuk siapa pun yang meyakininya pada masa itu, yang semuanya diambil dari filsafat Ibnu Rusyd, sebagaimana dapat Anda lihat:

"Konsili mengutuk siapa pun yang meyakini bahwa akal manusia adalah satu"

"pada semua manusia—bahwa alam semesta itu azali—bahwa tidak pernah ada"

"manusia pertama yang menjadi asal-usul umat manusia—bahwa jiwa, yang merupakan"

"bentuk manusia, musnah bersama dengan musnahnya jasad—bahwa Allah tidak mengetahui"

"hal-hal partikular yang terjadi di alam semesta—bahwa *Inayah Ilahi*"

"tidak memengaruhi perbuatan manusia dan tidak mengaturnya—bahwa Allah"

"tidak mampu menjadikan sesuatu yang dapat mati dan musnah (yakni)"

"manusia dan selainnya, kekal dan abadi"

Akan tetapi, meskipun perang ini bersifat politis, agama sangat terpengaruh olehnya. Pilar-pilar keimanan di dada manusia goyah. Maka terjadilah pada masa itu apa yang akan terjadi di Andalusia seandainya orang-orang Andalusia mendengarkan dan menerima filsafat Ibnu Rusyd. Akan tetapi, kami berpendapat bahwa Ibnu Rusyd semasa hidupnya mampu menepis badai ini dari jiwa bangsanya seandainya mereka menerimanya, yaitu melalui takwil yang ia anut. Takwil, sebagaimana diketahui, adalah pintu yang lebar yang dapat menampung semua pandangan dan ajaran. Akan tetapi, apa gunanya takwil jika tujuan filsafat ini adalah kesetaraan di antara manusia dan mengajarkan mereka bahwa semua agama adalah benar dan serupa?

Apa gunanya agama jika setiap orang yang beriman, berdasarkan filsafat ini, harus meyakini bahwa agamanya dan agama orang lain adalah setara? Bukankah penghiburan terbesar dan kenikmatan teragung dalam agama adalah ketika seorang mukmin meyakini bahwa kebenaran ada di tangannya seorang diri dan bahwa Tuhan adalah Tuhan kaumnya, bukan Tuhan bagi siapa pun selain mereka? Maka, selamat tinggallah, wahai harapan-harapan manis yang dulu kuanggap khusus untukku seorang. Selamat tinggal, wahai surga surgawi yang tak pernah kusangka dapat dimasuki oleh orang yang memiliki keyakinan yang menghina dan melukai keyakinanku. Celakalah kesetaraan ini yang merampas kenikmatan terbesarku.

Aduhai. Demikianlah kata seorang mukmin yang lemah yang membaca filsafat. Ia mengatakannya, tanpa menyadari bahwa perkataannya itu adalah penghinaan terbesar bagi persaudaraan manusia dan kemanusiaan.

Kemenangan Filsafat Rusydian
(dan Pencapaian Puncak Keagungannya di Universitas Padua)

Berdasarkan uraian di atas, Ibnu Rusyd telah menjadi laksana sebuah panji yang diperjuangkan oleh berbagai bangsa dan negara di Italia, Prancis, dan Spanyol. Filsuf Arab yang agung ini memiliki dua reputasi: yang pertama, reputasi keutamaan, ilmu pengetahuan, dan integritas, yaitu di kalangan para guru di sekolah-sekolah yang berupaya mematahkan belenggu lama. Yang kedua, reputasi kekafiran dan kebencian terhadap agama, yaitu di kalangan masyarakat awam, orang-orang sederhana, dan kaum jahil. Belum lagi tiba abad keempat belas, otoritas Ibnu Rusyd di Eropa telah melampaui semua otoritas lain dan ia mengungguli Ibnu Sina, padahal pada abad ketiga belas ia dianggap berada di bawahnya. Ketika Raja Louis XI dari Prancis hendak mereformasi pengajaran filsafat pada tahun 1473, ia meminta para guru di sekolah-sekolah untuk "mengajarkan filsafat Aristoteles dan syarah (komentar) Ibnu Rusyd atasnya; karena telah terbukti bahwa syarah ini benar dan bermanfaat."

Para pendukung prinsip-prinsip Rusydian pada abad ketiga belas tidak dikenal, sehingga sulit untuk menyebutkan nama salah seorang dari mereka. Keberadaan mereka hanya diketahui dari sengitnya serangan orang-orang yang mencela prinsip-prinsip Arab seperti Ramon Llull dan lainnya, sebagaimana telah disebutkan. (Adapun pada abad keempat belas dan sesudahnya, terbentuklah sebuah kubu besar pendukung Ibnu Rusyd, dan kubu ini mengajarkan prinsip-prinsipnya secara terang-terangan. Dengan demikian, prinsip-prinsip ini meraih kemenangan yang gemilang).

Jika ditanya apa penyebab kemenangan ini dan mengapa benih-benih filsafat ini tidak mati tercekik di tanah Eropa, maka jawabannya terletak pada empat hal. Pertama, semua teolog dan filsuf mengakui Aristoteles dan menerima filsafatnya, oleh karena itu perselisihan yang terjadi adalah mengenai penafsirannya, bukan mengenai hakikatnya. Kedua, ras Indo-Eropa yang menjadi asal-usul bangsa-bangsa Eropa adalah ras yang memiliki keistimewaan dibandingkan ras-ras lain dalam hal kecintaan terhadap filsafat dan ilmu pengetahuan, sebagaimana kaum Semit, yakni bangsa Timur, istimewa karena lahirnya kebebasan dan agama dari kalangan mereka. Oleh karena itu, muncullah di kalangan bangsa Eropa orang-orang yang berani dalam perkataan dan ilmu pengetahuan. Ketiga, munculnya seorang kaisar besar seperti Frederick II yang memerangi agama dan para rohaniwannya di Eropa dengan sangat keras, dan membela filsafat dalam melawan mereka meskipun mereka menentangnya, sebagaimana akan dirinci nanti. Keempat, agama Kristen, karena kedekatannya dengan agama Islam dan

Yahudi di Barat, menjadi lebih toleran daripada sebelumnya, alih-alih menjadi semakin fanatik. Yang menambah toleransi ini adalah Perang Salib ke Timur dan perjumpaan orang-orang Kristen Eropa dengan seorang sultan Muslim seperti Salahuddin al-Ayyubi yang berada di puncak integritas, keadilan, dan kejujuran. Tidak diragukan lagi bahwa sultan yang agung ini memiliki pengaruh terhadap orang-orang Kristen Barat melalui akhlak dan sifat-sifatnya, suatu pengaruh yang tidak dapat ditimbulkan oleh seribu kitab filsafat dan hikmah. Hal itu karena ia adalah sebuah kitab hikmah yang hidup dan berbicara, yang tidak memerlukan tafsir atau takwil.

Awal kemenangan filsafat Ibnu Rusyd terjadi di Universitas Padua yang terkenal di Italia. Gerakan Eropa dan filsafat di Bologna, Ferrara, dan Venesia mengikuti jejak universitas ini. Filsafat Ibnu Rusyd di sana dimulai dengan pengajaran kitab-kitab kedokterannya, kemudian diikuti oleh kitab-kitab filsafatnya. Pendiri pertama ajaran Ibnu Rusyd di sana adalah Pietro d'Abano, yang tulang-belulangnya dibakar oleh Dewan Inkuisisi setelah kematiannya sebagai hukuman baginya.

Ketika prinsip-prinsip Arab menyebar di Padua dan Venesia, ia menjadi populer khususnya di kalangan kelas atas. Masyarakatnya menjadi bangga bahwa mereka adalah pendukung filsafat Ibnu Rusyd. Filsafat ini seolah menjadi sebuah "mode" yang dikenakan oleh setiap orang yang mencari kebebasan berpikir. Akan tetapi, telah diketahui bahwa kebebasan berpikir yang tidak merugikan atau menyakiti siapa pun dan tidak merusak prinsip apa pun adalah satu hal, dan kebebasan berpikir yang merupakan kekasaran dan keangkuhan adalah hal lain. Oleh karena itu, di bawah panji filsafat Arab pada zaman yang jauh itu, lahirlah sebuah generasi baru yang meremehkan agama, mengklaim diri mereka bebas dari kesalahan, dan tidak menanggapi pandangan orang lain kecuali dengan penuh kesombongan dan kekasaran. Maka bangkitlah pada masa itu Petrarch yang terkenal, yang merupakan salah satu musuh paling sengit dari filsafat Arab, untuk menentang gagasan-gagasan baru tersebut.

Petrarch ini adalah filsuf pertama dari filsafat modern, meskipun ia termasuk filsuf dari filsafat kuno. Hal itu karena ia adalah orang pertama yang menyerukan masyarakat untuk kembali ke ilmu-ilmu Yunani dan Romawi kuno. Ia sangat membenci ilmu-ilmu Arab, khususnya Ibnu Rusyd. Ia memiliki pernyataan-pernyataan mengenai hal ini yang menunjukkan kebodohan sekaligus ketulusan; ia biasa berkata kepada temannya, Giovanni Dondi: "Aku mohon padamu untuk tidak berbicara kepadaku mengenai bangsa Arab; karena aku membenci ras ini. Aku tidak mengabaikan kehebatan para dokter Yunani, tetapi para dokter Arab tidak ada nilainya di mataku. Adapun para penyair mereka, aku telah mengenal mereka dan tidak ada yang lebih tajam, lebih berbahaya, dan lebih buruk dari puisi mereka (celaka, celaka, celaka??). Aku telah mendengar sebagian dokter kita memuji mereka dan berkata di hadapan rekan-rekannya yang sependapat dengannya: bahwa seandainya ada seorang dokter di zaman ini yang setara dengan Hippokrates, ia tidak akan diizinkan untuk menulis tentang ilmu kedokteran setelah apa yang telah ditulis oleh orang Arab di dalamnya. Omong kosong macam apa ini! Bagaimana mungkin Cicero menjadi orator setelah Demosthenes, Virgil menjadi penyair setelah Homer, dan Titus Livius serta Sallustius menjadi sejarawan setelah Herodotus dan Thucydides? Dan tidak boleh ada seorang pun setelah bangsa Arab yang menjadi sesuatu yang berarti. Katakan padaku, bagaimana mungkin kita, bangsa Italia, setara dengan bangsa Yunani dalam beberapa hal dan mengungguli mereka dalam hal lain, serta mendahului semua bangsa

kecuali bangsa Arab? Apakah takdir kejeniusan Italia adalah untuk padam dan lenyap? Ataukah perkataan itu adalah kegilaan dan obsesi?"

Dalam kitab-kitab Petrarch terdapat banyak pernyataan semacam ini yang menunjukkan kebenciannya terhadap prinsip-prinsip Arab. Salah satunya adalah bahwa seorang warga Venesia yang mendukung filsafat Ibnu Rusyd suatu hari mengunjunginya di perpustakaannya di sana. Ketika mereka sedang berbincang, Petrarch mengutip perkataan Rasul Paulus. Pengunjung Rusydian itu segera memotongnya dengan berkata, "Simpanlah perkataan gurumu itu untuk dirimu sendiri, adapun aku, guruku sudah cukup bagiku (maksudnya Ibnu Rusyd)." Petrarch mencoba membela sang Rasul, tetapi pengunjung Rusydian itu menjawab sambil tertawa: "Tetaplah engkau menjadi seorang Kristen yang tulus seperti dirimu, adapun aku, aku tidak meyakini sedikit pun dari semua takhayul itu. Paulus dan Agustinus yang kau sebutkan itu bukanlah orang yang pantas disebut; Ibnu Rusyd jauh lebih agung dari mereka berdua. Andai saja engkau bisa menelaah filsafatnya." Mendengar perkataan ini, Petrarch bangkit dengan marah, lalu memegang jubah tamunya dan menyeretnya keluar dari rumahnya.

Setelah Petrarch, muncullah di Universitas Padua John dari Jandun, yang merupakan salah seorang pendukung terbesar filsafat Ibnu Rusyd hingga ia dijuluki "Sultan Filsafat dan Pangeran Para Filsuf". Kemudian setelahnya muncullah Paul dari Venesia yang mengikuti jalannya. Demikianlah, belum lagi pertengahan abad kelima belas, Ibnu Rusyd telah menjadi pemegang otoritas absolut di Universitas Padua dan guru terbesar yang tak terbantahkan. Seandainya kami hendak menyebutkan semua profesor dan sarjana yang mensyarah filsafat filsuf kita ini di universitas Padua dan Bologna selama abad kelima belas, niscaya kami akan menulis banyak halaman yang tidak akan cukup dimuat dalam buku ini. Para penentang filsafat ini pada masa itu lemah suaranya, karena filsafat ini sedang berada di puncak keagungan dan kekuasaannya.

Akan tetapi, keagungan ini tidak bertahan lama. Pada akhir abad kelima belas, Italia menaruh perhatian yang sangat besar pada masalah kekekalan jiwa. Maka muncullah pada masa itu Pomponazzi yang terkenal, dan ia membuat sebuah terobosan dalam ajaran Ibnu Rusyd. Para pendukung filsafat Rusydian berpendapat bahwa jiwa setelah kematian akan kembali kepada Tuhan dan melebur di dalam-Nya, artinya kehilangan kepribadiannya. Adapun Pomponazzi yang telah disebutkan sebelumnya, ia membuktikan dari kitab-kitab Alexander dari Aphrodisias—filsuf Yunani yang mensyarah Aristoteles sebelum Ibnu Rusyd dan yang terkadang menjadi sandaran Ibnu Rusyd—bahwa manusia musnah setelah kematian, dan tidak ada kekekalan selain kekekalan jenis manusia di muka bumi. Maka terbagilah pada masa itu para pegiat prinsip-prinsip menjadi dua kubu: kubu yang bersandar pada Ibnu Rusyd dalam menetapkan kepribadian bagi manusia, dan kubu yang bersandar pada Alexander dari Aphrodisias. Paus Leo X menugaskan sarjana Nifo untuk menyanggah Pomponazzi. Nifo adalah seorang pendukung mazhab Ibnu Rusyd. Sungguh ini adalah puncak keheranan, karena prinsip-prinsip Ibnu Rusyd pada masa itu menjadi laksana pendukung bagi Gereja melawan musuh baru yang mengingkari semua dasar-dasar agama, setelah sebelumnya menjadi musuh Gereja. Demikianlah keadaan prinsip-prinsip di setiap zaman dan tempat; ia berbeda-beda sesuai dengan perbedaan akal yang mengelolanya dan keadaan yang melingkupinya.

Masyarakat pada masa itu sangat condong pada perdebatan-perdebatan ini.

Mereka mendorong Nifo untuk menyanggah Pomponazzi dan mencela Pomponazzi, meskipun secara diam-diam mereka mendukungnya dan mendorongnya untuk menyanggah lawannya. Pomponazzi memiliki lawan lain, yaitu Achillini, salah seorang pemimpin mazhab Ibnu Rusyd. Telah masyhur—di Universitas Padua hingga hari ini—bahwa peristiwa terbesar yang terjadi di sana adalah perdebatan sengit antara Pomponazzi dan Achillini. Achillini secara lahiriah mengalahkan lawannya, namun masyarakat berbondong-bondong mendengarkan kuliah-kuliah Pomponazzi dan lebih menyukainya daripada kuliah Achillini. Barangkali hal itu disebabkan oleh keinginan untuk mendengar sesuatu yang baru dan tidak biasa. Pomponazzi biasa berkata: bahwa filsafat Ibnu Rusyd tidak penting dan tidak ada artinya, dan ia meragukan apakah penulisnya sendiri memahaminya.

Kubu Pomponazzi disebut (kubu Iskandarian) dan kubu filsafat Arab disebut (kubu Rusydian). Belum lagi tiba awal abad keenam belas, prinsip-prinsip tersebut telah menjadi prinsip seluruh Italia. Dalam upaya untuk menghentikan Italia dari menuruni jurang ini hingga akhir, maka diselenggarakanlah Konsili Lateran yang memutuskan untuk mengutuk siapa pun yang mengatakan bahwa jiwa tidak kekal, dan bahwa ia adalah satu pada semua manusia, serta mengadili semua orang yang menyebarkan prinsip-prinsip ini. Hal itu terjadi pada tahun 1512. Para sejarawan meriwayatkan bahwa sebagian dari mereka yang hadir di konsili itu sendiri telah berbicara membela prinsip-prinsip tersebut.

Filsafat Yunani
(Dan Posisinya Menggantikan Filsafat Arab)

Pada abad keenam belas, Universitas Padua menjadikan prinsip-prinsip Rusydian versi Nifo sebagai semboyannya, karena prinsip-prinsip tersebut dapat diselaraskan dengan agama. Sejak masa itu, Gereja mulai sangat menyukai filsafat Aristoteles, sampai-sampai Kardinal Pallavicini mengatakan: "Seandainya Aristoteles tidak pernah ada di dunia, niscaya Gereja akan kehilangan sebagian dari bukti-buktinya." Pada masa itu, mereka sepakat bahwa Ibnu Rusyd adalah pensyarah (komentator) terbaik Aristoteles. Oleh karena itu, prinsip-prinsip Ibnu Rusyd pada masa itu mencapai puncak pengaruh dan penyebarannya, dan mereka terpaksa untuk meninjau kembali kitab-kitabnya, menerjemahkannya kembali, dan mencetaknya untuk memenuhi permintaan dari berbagai penjuru.

Maka di manakah mata sang filsuf dari Kordoba saat itu untuk menyaksikan otoritas yang ia peroleh pada zaman itu atas murid-muridnya di Eropa? Di manakah para pendengkinya yang telah mengafirkannya, untuk melihat bagaimana para rohaniwan di Eropa mengikuti arus filsafat, dan tidak menentangnya agar mereka tidak tersapu olehnya? Apakah mereka menyaksikan hal itu dari ketinggian langit pada zaman itu? Dan seandainya Khalifah Ya'qub al-Mansur menyaksikan hal itu bersama mereka, apa gerangan yang akan ia katakan setelah melihat dengan mata kepalanya sendiri tanggung jawab besar yang menimpanya karena menuruti para pendengki dan pemfitnah dalam membungkam ilmu pengetahuan dan filsafat di tanah Andalusia? Tidakkah ia merasakan saat itu beratnya mahkota kekhalifahan di atas kepalanya semakin bertambah, jika mahkota itu masih ada untuknya di sana? Tidakkah ia akan melintasi angkasa raya ke timur dan barat, utara dan selatan, untuk mencari ruh Abu al-Walid demi memohon ampun dan maaf darinya? Tidak diragukan lagi bahwa Abu al-Walid telah meraih kemenangan di Eropa setelah kematiannya, sebuah kemenangan yang layak bagi sang bijak dari Kordoba dan filsuf terbesar Islam.

Akan tetapi, segala sesuatu di kehidupan ini akan fana dan berubah, dan tidak ada yang abadi kecuali Wajah Allah Yang Maha Agung. Karena otoritas filosofis seperti ini tidak mungkin bertahan lama, dan demikianlah yang terjadi pada Ibnu Rusyd. Untuk menjelaskannya, kami katakan: Para profesor di Eropa sebelumnya mengajarkan filsafat Aristoteles berdasarkan ringkasan-ringkasan Ibnu Rusyd dan Ibnu Sina. Ketika ringkasan-ringkasan ini menjadi usang, para profesor mulai membuat syarah-syarah (komentar) mereka sendiri atasnya dan membacakannya kepada para mahasiswa.

Maka, filsafat Aristoteles sampai kepada para mahasiswa setelah melewati ringkasan-ringkasan Rusydian dan ringkasan-ringkasan Latin. Akibatnya, ia kehilangan banyak dari sifat Aristoteliannya. Oleh karena itu, suatu keharusan untuk kembali kepada teks Yunani yang asli, cepat atau lambat.

Di sisi lain, telah disebutkan sebelumnya bahwa para pendukung filsafat di Eropa terpecah menjadi dua kubu. Satu kubu bersama Ibnu Rusyd orang Arab, dan satu kubu bersama Alexander orang Yunani. Hal ini juga mengharuskan kembalinya kepada teks-teks Yunani.

Selain itu, para sarjana Italia cenderung pada sastra peradaban Yunani kuno itu, yang laksana matahari yang bersinar sesaat lalu padam. Maka mereka pun mulai kembali kepadanya.

Dari semua itu, muncullah sebuah perang baru. Sebuah kelompok mulai menekuni sastra dan ilmu pengetahuan Yunani tanpa bersandar pada apa pun selain teks-teks Yunani itu sendiri. Mereka disebut sebagai Kubu Baru. Adapun Kubu Lama adalah kubu filsafat Arab dan prinsip-prinsip Ibnu Rusyd. Maka, setelah sebelumnya perselisihan terjadi secara spesifik antara "kaum Rusydian dan kaum Iskandarian", kini perselisihan terjadi secara umum antara "kaum Rusydian dan kaum Yunani".

Pada tanggal 4 April 1497, Profesor Nicolaus Leonicus Thomaeus naik ke mimbar pengajaran di Universitas Padua, dan untuk pertama kalinya ia mulai menyampaikan filsafat Aristoteles dalam bahasa Yunani. Maka, beberapa penyair pada masa itu menggubah bait-bait untuk memuji profesor ini, sebagai tanda pentingnya peristiwa tersebut. Sejak saat itu, kebangkitan Yunani di Italia mulai tumbuh. Maka, sebagaimana Padua, Venesia, dan Italia utara semuanya kembali ke teks asli Aristoteles, Florence pun kembali ke teks asli Plato. Maka Venesia dan Florence menjadi laksana dua kutub filsafat. Yang pertama adalah akal yang mewakili ketelitian dalam penelitian, dan yang kedua adalah hati yang mewakili kehalusan dan spiritualitas filsafat.

Maka berkobarlah pada masa itu api perdebatan antara "kaum Rusydian" dan "kaum Yunani". Dari situ muncullah percampuran yang aneh antara filsafat Arab, Yunani, dan Eropa. Ketika mazhab Protestan muncul di Eropa, banyak dari kalangan pemikir moderat yang khawatir akan akibat dari kecerobohan dalam prinsip-prinsip materialistis Ibnu Rusyd, bergabung dengannya, dan mereka pun mulai memerangi prinsip-prinsip ini. Seolah-olah Reformasi Protestan menjadi jalan tengah antara prinsip-prinsip tersebut dan prinsip-prinsip teologis kuno. Sejak saat itu, kemenangan "kaum Yunani" semakin besar. Maka, belum lagi tiba tahun 1631—yaitu tahun wafatnya Cesare Cremonini—filsafat Ibnu Rusyd telah lenyap dari jalan filsafat Eropa modern, dan masuk ke dalam ranah sejarah kuno. Cremonini ini adalah pemimpin terakhir filsafat Ibnu Rusyd di Universitas Padua.

Filsafat Modern
(Dan Posisinya Menggantikan Filsafat Yunani)

Penyebab lenyapnya filsafat Ibnu Rusyd dan filsafat Yunani dari jalan filsafat modern pada masa itu adalah masuknya filsafat ini ke jalan yang baru. Filsafat Ibnu Rusyd telah menahan serangan para pendukung Plato, para teolog, konsili Lateran dan Trente, serta penindasan dari Dewan Inkuisisi, dan berhasil memukul mundur semuanya dalam keadaan merugi. Akan tetapi, ia tidak mampu mengalahkan filsafat modern baru yang dibangun di atas eksperimen, pengujian, dan observasi. Para pahlawan dan pendiri perintis filsafat ini adalah Leonardo da Vinci, Bruno, Sarpi, Acontius, Galileo yang termasyhur—yang mengubah wajah bumi dengan penemuannya tentang perputaran bumi—serta Descartes, Locke, Leibniz, Newton, dan Francis Bacon.

Francis Bacon inilah yang pertama kali memulai peruntuhan filsafat teologis kuno (Skolastik) untuk mendirikan bangunan ilmu pengetahuan positif baru yang berlandaskan pada observasi, eksperimen, dan pengujian. Sudah sewajarnya landasan seperti ini muncul setelah percampuran aneh yang terjadi dalam filsafat Eropa sebelumnya. Para sarjana Skolastik berada dalam kekacauan; sebagian bersandar pada Aristoteles versi Arab, sebagian lain pada Aristoteles versi Yunani, dan perbedaan dalam penafsiran serta takwil terus berlangsung di antara mereka dengan sengit. Para penentang mereka dari kalangan ilmuwan alam terus berjuang dan berselisih dengan mereka, tetapi mereka membutuhkan sebuah terompet bersuara lantang yang dapat menyuarakan apa yang ada di dalam jiwa mereka dan menutupi suara lawan-lawan mereka. Francis Bacon adalah terompet ini. Bahkan, ia adalah angin kencang yang menyapu bersih filsafat kuno, dan melenyapkan ajaran-ajaran dialektis serta konsepsi-konsepsi imajinatifnya.

Berikut adalah sejarah gerakan filosofis ini yang berakhir dengan runtuhnya filsafat kuno.

Filsafat Eropa sebelumnya dibangun di atas filsafat Yunani yang dirumuskan oleh Aristoteles dan ditransfer ke Eropa oleh Ibnu Rusyd dan para filsuf Arab. Cukuplah untuk mengatakan "Aristoteles berkata" untuk mengakhiri setiap perdebatan. Akibatnya, akal menjadi mandek, tidak berbuat apa-apa, dan tidak berani menciptakan sesuatu yang baru karena takut keluar dari kaidah-kaidah yang telah ditetapkan. Puncak dari kaidah-kaidah ini adalah "*qiyas*" (analogi atau silogisme), yang dikenal sebagai "tuhan Aristoteles" atau timbangannya, karena kebenaran tidak dapat dicapai

tanpanya. Contohnya: jika Anda mengambil api dan menaruh air di dalamnya, maka air akan menguap. Ulangi percobaan ini beberapa kali, dan jika air menguap setiap kali, maka Anda harus memastikan bahwa penguapan adalah salah satu hukum alam. Kemudian Anda mengqiyaskan (menganalogikan) susu dengan air, lalu berkata: karena susu adalah cairan seperti air, maka ia juga akan menguap sepertinya. Berdasarkan hal itu, Anda telah mengetahui sifat susu dari menganalogikannya dengan air. Inilah yang disebut *qiyas*.

Ketika Bacon datang dan melihat kemandekan filosofis itu, ia berupaya untuk mereformasinya. Ia menulis beberapa buku tentang hal itu, di antaranya *Novum Organum* (Organon Baru atau *Al-Qiyas al-Jadid*) dan *The Great Instauration* (*Al-Ishlah al-'Azhim*), yang merupakan karyanya yang paling penting, meskipun hanya dua jilid yang diterbitkan pada tahun 1597. Berikut adalah ringkasan pandangan-pandangan filosofis yang ia sebarluaskan dalam kitab-kitabnya.

Pandangannya tentang Peradaban Yunani dan Filsafatnya — Dalam kitab-kitabnya, Bacon melancarkan serangan-serangan keras terhadap filsafat Skolastik Yunani. Di antara keberatannya adalah bahwa semua yang mereka pelajari hari ini (yakni pada zaman Bacon) mereka pelajari berdasarkan perkataan orang-orang Yunani, terutama Aristoteles, padahal orang-orang Yunani tidak mengetahui apa pun tentang hukum-hukum alam, dan tidak membaca apa pun dari kitab alam yang agung itu.

Maka bagaimana mungkin para filsuf ingin membatasi akal manusia dengan pengetahuan bangsa Yunani, jika mereka sendiri tidak pernah mempelajari alam itu sendiri? Selain itu, bangsa Yunani adalah bangsa kuno, dan pada zaman mereka umat manusia berada dalam masa kanak-kanak, sedangkan kita sekarang berada dalam masa tua. Maka, dari siapa kita harus mendengar? Dan dari siapa kita harus belajar? Dari anak-anak atau dari orang tua? Oleh karena itu, wajib bagi kita untuk melepaskan akal dari belenggu filsafat Yunani dan membiarkan setiap dari kita menguji segala sesuatu dengan sendirinya, menyaksikan hukum-hukum alam dengan matanya sendiri, dan menimbang hukum-hukumnya dengan akalnya sendiri. Lebih dari itu, filsafat Yunani hingga kini belum membuahkan hasil apa pun, dan kita tidak memperoleh manfaat atau keuntungan praktis melaluinya. Semua yang kita dapatkan darinya adalah bahwa ia mengajarkan kita metode-metode sofistik dalam berdebat yang membuat kita tidak mencari kebenaran dalam pembahasan kita, melainkan hanya cinta kemenangan dan keunggulan. Kaidah yang dijadikan sandaran oleh ilmu pengetahuan ini harus diubah, dan sebuah landasan praktis yang baru harus diletakkan baginya agar ia dapat membuahkan hasil-hasil yang praktis.

Akan tetapi, sebelum meruntuhkan landasan lama, perlu dibuat sebuah "tatanan" baru bagi ilmu pengetahuan, baik pokok maupun cabangnya, untuk meletakkan dasar-dasar setiap cabangnya secara teratur. Berdasarkan hal itu, Bacon merumuskan "tatanan" yang dinisbahkan kepadanya dan menjadi sandaran para ilmuwan.

Tatanan yang Terkenal dengan Sebutan Tatanan Bacon: Dalam tatanan ini, Bacon membagi kekuatan jiwa manusia menjadi tiga bagian: "Ingatan, Imajinasi, dan Akal". Ia menjadikan pokok dan cabang ilmu pengetahuan bercabang dari ketiga kata ini. Dari "Ingatan" muncullah Sejarah, dari "Imajinasi" muncullah Puisi, dan dari "Akal" muncullah Filsafat.

Kemudian, Bacon mengambil Sejarah, Puisi, dan Filsafat, masing-masing secara terpisah, dan mencabangkannya. Sejarah terbagi menjadi sejarah alam dan sejarah manusia. Sejarah alam mencakup studi tentang alam, baik yang di atas maupun yang di bawah, seperti ilmu astronomi, geologi, geografi, dll. Sejarah manusia mencakup sejarah agama, sejarah sosial (non-agama), serta sejarah sastra dan seni. Adapun Puisi, ia cukup membaginya menjadi tiga jenis: puisi deskriptif, puisi naratif, dan puisi perumpamaan. Sedangkan Filsafat terbagi menjadi tiga seni: seni mengenal Tuhan, seni mengenal tatanan alam, dan seni mengenal tatanan manusia. Kemudian, dari setiap cabang ini, Bacon mencabangkannya lagi menjadi banyak cabang lain yang terlalu banyak untuk dibahas di sini. Seandainya kita membahas semuanya, pembaca akan menemukan bahwa tidak ada satu pun pokok atau cabang ilmu pengetahuan yang berada di luar lingkaran ini.

Timbangan Bacon Melawan Timbangan Aristoteles: Setelah Bacon meletakkan tatanan ilmu pengetahuan ini dan menjelaskan semua pokok serta cabangnya secara memadai dan lengkap, ia memusatkan perhatiannya untuk meletakkan landasan bagi bangunannya. Ia menyerukan keharusan untuk meninggalkan kaidah-kaidah Yunani dan Aristoteles serta bersandar pada akal dalam membangunnya. Kaidah Aristoteles, sebagaimana telah disebutkan, mengharuskan bahwa setiap hal yang diuji berkali-kali dan menghasilkan kesimpulan yang sama harus dianggap sebagai hukum alam. Kami telah memberikan contohnya dalam percobaan penguapan air dan menganalogikan susu dengannya. Adapun Bacon, ia berkata: Pengujian berulang kali tidaklah cukup, melainkan harus disertai dua hal. Pertama, pengulangan percobaan dan pengujian pada materi yang sama yang hendak diperiksa sebanyak yang diperlukan, hingga tidak ada lagi ruang untuk penambahan, serta memulai kembali percobaan pada setiap bagian dari materi tersebut dan mengejar rahasia-rahasia alam hingga ke tempat persembunyiannya yang terdalam. Kedua, tidak cukup dengan pengujian positif, melainkan harus dilakukan pengujian negatif bersamanya. Contohnya: panaskan air dengan api, ia akan menguap. Ulangi percobaan ini beberapa kali, Anda akan mendapatinya selalu menguap. Inilah pengujian positif. Adapun pengujian negatif adalah Anda mengambil uap air tersebut dan mendinginkannya. Jika ia kembali menjadi air, maka prosesnya benar, dan Anda boleh menganggap penguapan sebagai hukum alam. Anda tidak boleh berkata: "Aristoteles atau Plato atau siapa pun telah mengatakan dan membuktikannya, maka kita harus memercayainya." Karena kami ingin menghakimi segala urusan dengan akal kami sendiri, bukan dengan akal mereka yang mendahului kami. Artinya, kami tidak memercayai siapa pun dan tidak membangun penilaian di atas penilaian siapa pun selama kebenaran perkataannya belum tampak bagi kami melalui eksperimen, pengujian, observasi, dan bukti. Berdasarkan hal ini, semua prinsip dan ajaran lama yang berada di luar jangkauan akal disapu bersih, dan digantikan oleh ilmu tentang hal-hal yang dapat diindra, atau apa yang mereka sebut ilmu positif atau ilmu eksperimental. Dengan demikian, Bacon dan para pengikutnya telah melepaskan akal para ilmuwan dan filsuf dari belenggu masa lalu dan mempersiapkan bagi ilmu pengetahuan sebuah medan yang luas di mana ilmu pengetahuan disandingkan dengan praktik. Dari sanalah lahir penemuan-penemuan dan ciptaan-ciptaan yang Anda kenal di dunia ilmu pengetahuan, industri, dan pertanian. Seolah-olah ruh kebebasan ditiupkan ke dalam akal, ilmu, dan amal,

lalu menghidupkan ketiganya secara bersamaan.

Akan tetapi, marilah kita telaah sekarang, setelah berabad-abad berlalu dan kemenangan ilmu pengetahuan serta filsafat di era ini. Apakah ilmu pengetahuan telah melaksanakan semua fungsi yang diamanatkan oleh akal manusia kepadanya? Apakah hingga hari ini ia telah mampu memberantas semua kesengsaraan dan kebejatan dari muka bumi serta memperbaiki keadaan manusia di dalamnya secara tuntas? Apakah ia telah mampu memuaskan dahaga manusia akan apa yang ada di balik alam materi ini, yang meskipun agung, namun sayangnya bersifat material dan kaku? Dengan satu kata, kami katakan: Apakah ilmu pengetahuan telah menggantikan posisi agama secara definitif setelah perang intelektual besar yang terjadi di Eropa antara berbagai bangsa dan berbagai filsafat?

Tidak. Ilmu pengetahuan belum melakukan hal itu secara tuntas, meskipun ia telah melakukan banyak darinya. Kami tidak mengetahui sebab sebenarnya dari ketidakmampuan ini. Apakah karena kelemahan ilmu pengetahuan itu sendiri untuk memuaskan kemanusiaan dan menenangkan gejolaknya, ataukah karena kelemahan kemanusiaan itu sendiri untuk menanggung kekuatan ilmu pengetahuan yang dahsyat?

Indeks Tematik

A
Agama dan Filsafat, Hubungan
— Konflik inheren antara otoritas agama dan akal, ix, 6, 33-35, 37-42
— Upaya harmonisasi melalui takwil (interpretasi), 5, 6, 7, 21, 41
— Pandangan Ibnu Rusyd dalam Fasl al-Maqāl, vi, 15
— Kewajiban berfilsafat menurut syariat, vi, 15
— Pembagian masyarakat (retoris, dialektis, demonstratif), vi, 15
— Sebagai tema utama perdebatan al-Nahḍah, ix
Al-Ghazali, Imam
— Serangannya terhadap filsafat dalam Tahāfut al-Falāsifah, vii, 7, 18
— Bantahan Ibnu Rusyd dalam Tahāfut al-Tahāfut, vii, 11, 21-23
— Pengaruhnya terhadap penolakan filsafat, 7, 34
— Digunakan oleh para pemikir Kristen dan Yahudi, 30, 37, 38
Akal (‘Aql)
— Akal Aktif dan Akal Pasif, vii, 4, 5, 12, 13, 15, 17, 27, 29, 36
— Akal Perolehan (al-’aql al-muktasab), 4, 13
— Akal Pertama, 11, 15-17, 27, 35
— Akal Universal, vii, 4, 12, 13, 15, 16, 27
— Kesatuan Akal (Unity of the Intellect), doktrin Ibnu Rusyd, vii, 16, 36, 40, 45
— Akal Mufaraq (Akal Terpisah), 14, 15, 36
Andalusia, al- (Spanyol Islam)
— Sebagai pusat peradaban dan kelahiran Ibnu Rusyd, v
— Konteks politik di bawah Dinasti Almohad, vi
— Kejatuhan dan pengasingan Ibnu Rusyd, viii, 26
— Pudarnya filsafat setelah Ibnu Rusyd, viii, 30, 46
Aristoteles
— Sebagai puncak filsafat rasional menurut Ibnu Rusyd, vi
— Karya-karyanya disyarah oleh Ibnu Rusyd, vi, 27

— Pemikirannya sebagai medan pertempuran (interpretasi Arab vs. Yunani), 34, 46-47, 48-49
— Pengaruhnya pada Skolastisisme Eropa, 33, 34, 35, 42
Averroisme Latin (Pengikut Ibnu Rusyd di Eropa)
— Sebagai gerakan filsafat radikal, viii, ix
— Perdebatan di Universitas Paris dan Padua, 39-47
— Tesis-tesisnya yang dikutuk oleh Gereja, 40, 45
— Peran Ordo Fransiskan dalam penyebarannya, 39-41
— Kemunduran dan digantikan filsafat Yunani, 46-47
B
Barat (Eropa)
— Penerimaan dan penolakan filsafat Ibnu Rusyd, viii, x, 31-52
— Peran dalam Perang Salib, 42, 62
— Kebangkitan Filsafat Modern, 48-50
C
Ciptaan, Penciptaan Alam (khalq)
— Doktrin creatio ex nihilo (penciptaan dari ketiadaan), vii, 8, 9, 10, 29, 35
— Pandangan Ibnu Rusyd tentang keabadian alam semesta, vii, 3, 8-11, 29, 35, 40, 45
— Perdebatan antara Ibnu Rusyd dan al-Ghazali, vii, 8, 11
— Pandangan para mutakallimīn, 1, 3, 6-8
D
Doktrin-doktrin Filosofis Utama
— Jiwa, Kekekalan, dan Kebangkitan (al-Khulūd), vii, 4-5, 15-23, 35, 44, 45
— Kehendak Bebas vs. Determinisme (Ikhtiyār), 5, 11, 25
— Kausalitas (Sebab-Akibat), vii, 1, 3, 7, 8, 11, 25, 33
— Pengetahuan Tuhan, vii, 11-12, 40, 45
— Persatuan dengan Tuhan (al-Ittiṣāl), 4, 12-15
Dominikan, Ordo
— Sebagai penentang Averroisme, 37, 39, 40, 58
— Peran Santo Thomas Aquinas, 35-38
E
Eropa, Abad Pertengahan
— Konteks intelektual (Skolastisisme), viii, x, 33, 34, 39, 48
— Peran universitas (Paris, Padua, Bologna), 30, 39-47
— Penerjemahan karya-karya Arab, 31-33
F
Filsafat
— Arab, x, 6, 27, 30, 31, 33, 34, 37, 39, 42-44, 46, 47
— Modern, 30, 42, 47, 48-50

— Moral, 5, 25
— Politik, 26
— Rusydian (Averroisme), 27-30 (di kalangan Yahudi), 31-52 (di Eropa)
— Yunani, 7, 24, 46, 47, 48
Farah Antun
— Sebagai penulis dan konteks al-Nahḍah, v, ix, x, xi
Al-Farabi
— Sebagai pendahulu Ibnu Rusyd, vi, 6, 10, 31
Fashl al-Maqāl (Risalah Penentu)
— Sebagai karya utama Ibnu Rusyd, vi, 9, 12, 15
Fransiskan, Ordo
— Sebagai pendukung Averroisme di Eropa, 39-41, 58
Frederick II, Kaisar
— Sebagai pelindung para penerjemah, 29, 33, 42
G
Al-Ghazali, Imam
— Sebagai lawan utama filsafat rasional, vii, 7, 18, 20-22, 30, 34, 37, 38
— Karyanya, Tahāfut al-Falāsifah, vii, 7, 18, 22, 30
Generasi Spontan (al-tawallud al-dzātī)
— Sebagai konsep filosofis-alamiah, 10 (catatan kaki), 25
H
Hasyasyin (Assassins)
— Sebagai analogi bagi kaum materialis, 22, 23
Hudūts (Penciptaan/Kebaruan)
— Sebagai konsep teologi kalām, 1, 3
I
Ibnu Bajjah (Avempace)
— Sebagai filsuf pendahulu Ibnu Rusyd, 28
Ibnu Rusyd (Averroes)
— Biografi dan karier, v-viii
— Pengaruh di dunia Arab (Islam), v, viii, ix
— Pengaruh di Eropa (Averroisme), viii, ix, x, 31-52
— Pengasingan dan rehabilitasi, viii, 26
Ibnu Sina (Avicenna)
— Sebagai filsuf yang dikritik dan dibandingkan dengan Ibnu Rusyd, vi, vii, 6, 8, 13, 22, 31, 33, 34, 39, 42, 46
Inayah Ilahi (Pemeliharaan Tuhan)
— Sebagai doktrin teologis yang diperdebatkan, vii, 6, 12, 17, 35, 40, 45
Italia
— Sebagai pusat perdebatan Averroisme (Padua, Bologna, Venesia), 30, 42-47

Ittishāl (Persatuan dengan Tuhan/Akal)
— Sebagai konsep filosofis-mistis, 4, 12-15, 27, 36
J
Jabariyah (Determinisme)
— Sebagai mazhab teologis, 5, 25
Yahudi, Filsafat dan Peran
— Sebagai perantara transmisi filsafat ke Eropa, x, 28, 30, 31, 33
— Penerimaan dan modifikasi filsafat Rusydian, 27-30
— Tokoh-tokoh utama (Maimonides, Levi ben Gershon, dll.), 28, 29, 30
K
Kausalitas (Sebab-Akibat)
— Pandangan Ibnu Rusyd tentang hukum alam, vii, 25, 33
— Penolakan oleh para mutakallimīn (okasionalisme), 1, 3, 7, 8
— Pertentangan dengan al-Ghazali, vii
Kalām (Teologi Dialektis)
— Sebagai lawan filsafat rasional, vi, 1, 3, 6-8, 25
Kekekalan (al-Khulūd)
— Alam Semesta, vii, 3, 8-11, 29, 35, 40, 45
— Jiwa Personal, vii, 4-5, 15-23, 35, 44, 45
Kordoba
— Sebagai pusat peradaban dan tempat kelahiran Ibnu Rusyd, v, vi, viii, 3, 28, 46
Kristen, Teologi dan Gereja
— Sebagai arena perdebatan dengan Averroisme, viii, 33-47
— Peran Konsili (Paris, Lateran, Wina), 33, 38, 40, 45
— Peran Paus (Gregorius IX, Alexander IV, Leo X, Klemens V), 33, 38, 40, 44
L
Llull, Ramon
— Sebagai penentang ekstrem Averroisme, 38, 39, 42
Louis XI, Raja Prancis
— Sebagai pendukung pengajaran filsafat Ibnu Rusyd, 42
M
Maimonides, Musa (Musa bin Maimun)
— Sebagai penyebar utama filsafat Ibnu Rusyd di kalangan Yahudi, 24, 28, 29
Materi (Hayūlā)
— Keazalian materi menurut Ibnu Rusyd, vii, 1, 3, 4, 8, 10, 29, 35, 36
Mutakallimīn
— Lihat Kalām (Teologi Dialektis)
N
Nahḍah, al- (Pencerahan Arab)
— Sebagai konteks penulisan buku Farah Antun, v, ix, xi

Nestorian, Kaum
— Sebagai perantara transmisi filsafat Yunani ke Arab, 30
Nifo, Agostino
— Sebagai tokoh Averroisme di Padua, 44, 46
O
Okasionalisme
— Sebagai doktrin kausalitas para mutakallimīn, vii, 1, 3, 7, 8
P
Padua, Universitas
— Sebagai pusat utama Averroisme di Eropa, 30, 42-47
— Perdebatan antara Rusydian dan Iskandarian (Pomponazzi vs. Achillini), 44, 50
— Akhir dari pengaruh Rusydian di Padua, 47
Paris, Universitas
— Sebagai pusat awal perdebatan filsafat Arab, 31, 33, 39, 40
— Kutukan terhadap tesis-tesis Averrois, 40, 45
Pencerahan Arab (al-Nahḍah)
— Sebagai konteks penulisan buku Farah Antun, v, ix, xi
Penciptaan Alam. Lihat Ciptaan
Perang Salib
— Sebagai faktor yang meningkatkan toleransi di Eropa, 42
Persatuan (al-Ittishāl). Lihat Doktrin-doktrin Filosofis Utama
Petrarch, Francesco
— Sebagai penentang filsafat Arab dan Ibnu Rusyd, 43-44
Plato
— Sebagai sumber filsafat Yunani, vi, vii, 10, 18, 26, 36, 47, 48
— Karyanya, Republik, dikomentari oleh Ibnu Rusyd, 26, 35
Pomponazzi, Pietro
— Sebagai tokoh utama aliran Iskandarian, penentang Ibnu Rusyd, 44, 50
Protestanisme, Reformasi
— Sebagai gerakan yang menentang materialisme Rusydian, 47
Puisi
— Pandangan Ibnu Rusyd tentangnya, 25, 26
Q
Qāḍī (Hakim)
— Karier Ibnu Rusyd dan keluarganya, v, vi
Qadariyah (Kehendak Bebas)
— Sebagai mazhab teologis, 25
Qiyās (Silogisme/Analogi)
— Sebagai metode logika Aristoteles, 48

— Kritik Francis Bacon terhadapnya, 48, 49
R
Rasionalisme
— Sebagai inti filsafat Ibnu Rusyd, vi, viii, ix
Renan, Ernest
— Sebagai sumber utama Farah Antun, ix, 9, 10, 11, 15-18, 22, 23, 26, 35
Roma, Gereja
— Sebagai penentang utama Averroisme, 39, 40
S
Salahuddin al-Ayyubi
— Sebagai contoh pemimpin Muslim yang berpengaruh di Eropa, 42
Scot, Michael
— Sebagai penerjemah pertama karya Ibnu Rusyd di Eropa, 33
Skolastisisme
— Konteks intelektual Eropa yang diguncang Averroisme, viii, x, xi, 39, 48
Sorbonne, Sekolah
— Sebagai pusat teologi anti-Averrois, 40
Sufi, Sufisme
— Pandangan tentang persatuan dengan Tuhan, 4, 13
— Kritik terhadap filsafat, 13
— Komentar tentang jenazah Ibnu Rusyd, viii
Syarah (Komentar)
— Sebagai metode utama karya Ibnu Rusyd, vi, 27, 30, 33, 35, 42, 46
T
Tahāfut al-Falāsifah (Karya Al-Ghazali)
— Sebagai target sanggahan Ibnu Rusyd, vii, 18, 22, 30
Tahāfut al-Tahāfut (Karya Ibnu Rusyd)
— Sebagai karya polemik utama, vii, 11, 21-23, 29, 30
Takwil (Interpretasi Alegoris)
— Sebagai metode kunci Ibnu Rusyd untuk harmonisasi, vi, ix, 5, 6, 7, 15, 17, 21, 41
Themistius
— Sebagai salah satu filsuf Yunani, 10, 36
Thomas Aquinas, Santo
— Sebagai lawan intelektual utama Averroisme, viii, 17, 34, 35-38, 39, 58
— Pengaruh Ibnu Rusyd terhadapnya, 35
Timur (vs. Barat)
— Sebagai kerangka narasi buku, v, ix, x, 30, 31, 32
Toledo
— Sebagai pusat penerjemahan utama dari Arab ke Latin, 31, 32, 33

U
Ulama
— Sebagai penentang filsafat di Andalusia, viii
— Sebagai kelompok mutakallimīn, 1, 6-8
— Peran dalam perdebatan al-Nahḍah, ix
Universitas
— Sebagai medan pertempuran intelektual di Eropa, viii, ix, 33
— Lihat juga Padua, Universitas; Paris, Universitas
Universal dan Partikular
— Sebagai konsep kunci dalam doktrin Pengetahuan Tuhan, vii, 11-12
— Dalam doktrin Kesatuan Akal, vii, 16
— Dalam kisah mimpi Yusuf bin Yehuda, 24
V
Venesia (Venice)
— Sebagai pusat Averroisme dan kebangkitan Yunani, 42, 43, 46, 47
— Latar belakang kisah Petrarch, 43
W
Wahyu
— Hubungannya dengan akal sebagai tema utama, v, ix, xi, 6, 20-22, 33
— Metode Ibnu Rusyd dalam mengharmonisasikannya, vi, 15, 21
Wanita, Pandangan Ibnu Rusyd tentang
— Kesetaraan potensial dengan pria, 26
— Kritik terhadap kondisi sosial wanita pada masanya, 26
Y
Yahudi, Filsafat dan Peran
— Sebagai perantara transmisi filsafat ke Eropa, x, 28, 30, 31, 33
— Penerimaan dan modifikasi filsafat Rusydian, 27-30
— Tokoh-tokoh utama (Maimonides, Levi ben Gershon, dll.), 28, 29, 30
Yusuf bin Yehuda
— Sebagai murid Ibnu Rusyd, 28
— Kisahnya tentang filsafat dan mimpi, 23-24
Yusuf, Abu Ya'qub (Khalifah)
— Sebagai patron utama Ibnu Rusyd, vi
Z
Zindiq (Freethinker/Heretik)
— Pandangan Ibnu Rusyd tentangnya dalam Tahāfut al-Tahāfut, 21, 22
— Analisis Farah Antun tentang sikap Ibnu Rusyd, 22-23